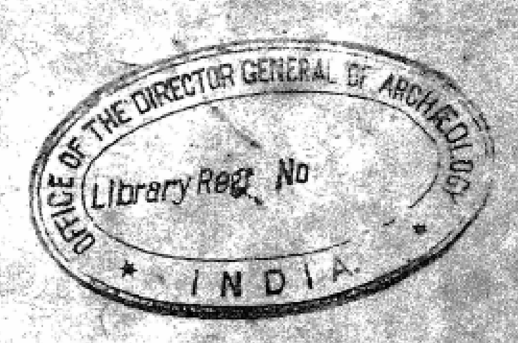
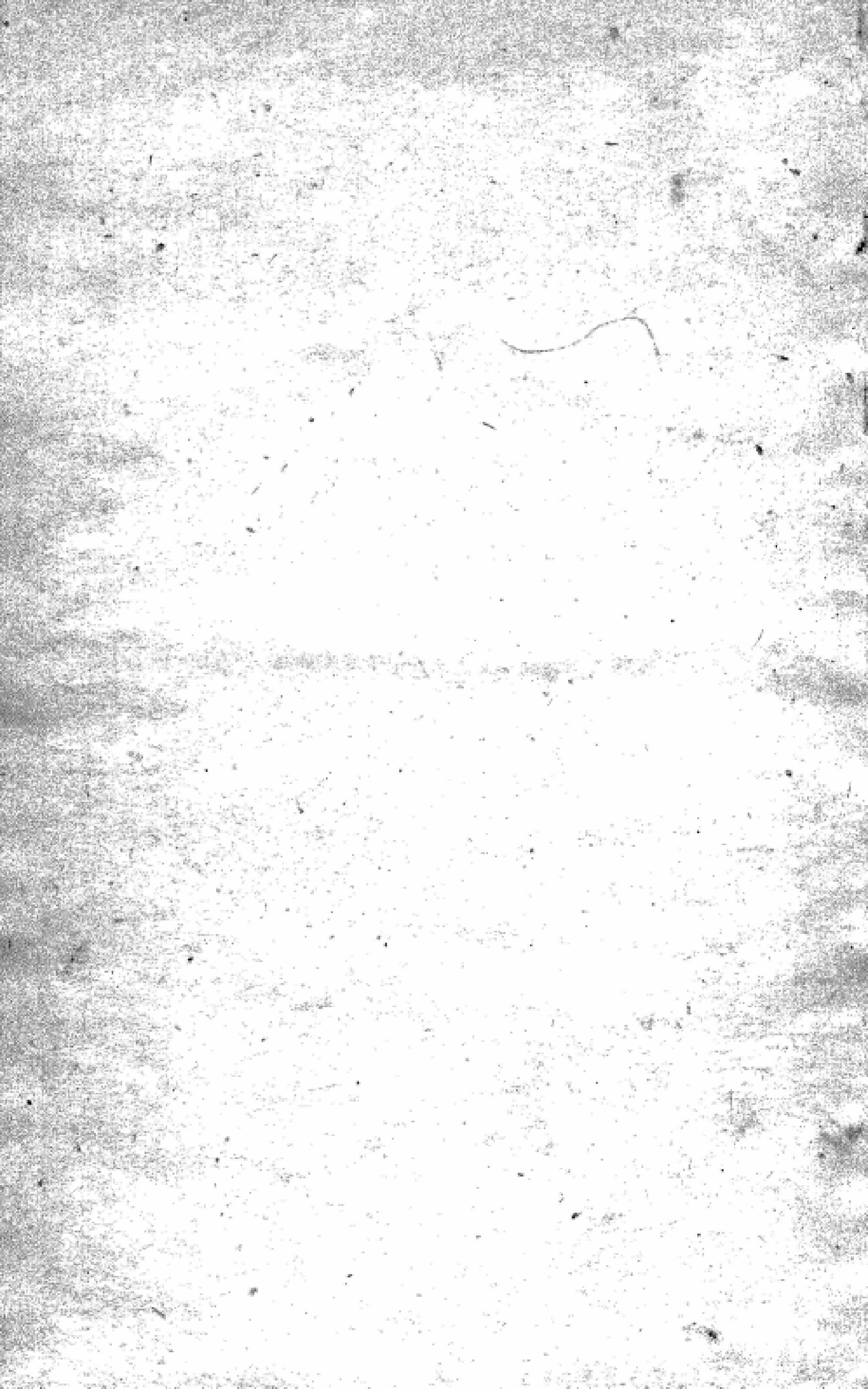




Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

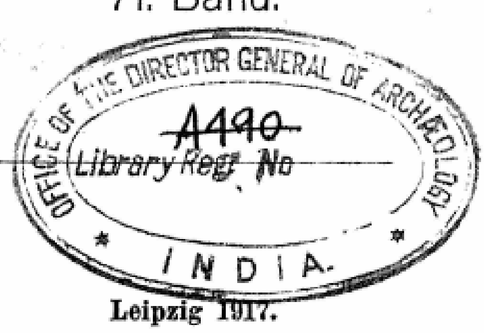
in Halle **C. Brockelmann,** in Leipzig **H. Stumme,**
E. Hultzsch, **E. Windisch,**

unter der verantwortlichen Redaktion von

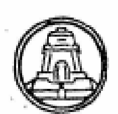
H. Stumme.



71. Band.



Leipzig 1917.
In Kommission bei F. A. Brockhaus.



Inhalt

des einundsiebzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Aufsätze.

Anzeigen.

Der wissenschaftliche Inhalt des Bandes

nach den einzelnen Fächern geordnet.

Allgemeines.

Seite

Semitisch.

Allgemeines und Vergleichendes.

Babylonisch-Assyrisch nebst sonstigem Keilinschriftlichem.

Hebräisch und Kanaanäisch.

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch die sie die Zusendungen der Gesellschaft erhalten wollen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die Post*) zu beziehen;
2) ihre Jahresbeiträge an unsere Kommissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direkt portofrei oder durch Vermittlung einer Buchhandlung regelmäßig einzusenden;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes, nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Hultzsch* (Reilstr. 76), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*" (Wilhelmstr. 36/37) — ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse — zu richten;
5) Mitteilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* entweder an den verantwortlichen Redakteur, Prof. Dr. *H. Stumme* in *Leipzig* (Südstr. 72), oder an einen der drei übrigen Geschäftsführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Windisch* in *Leipzig* (Universitätsstr. 15), Prof. Dr. *E. Hultzsch* in *Halle* (Reilstr. 76) und Prof. Dr. *C. Brockelmann* in *Halle* (Reilstr. 91), zu senden.

Die *Satzungen* der D. M. G. — mit *Zusätzen* — siehe in der *Zeitschrift* Bd. 67 (1913), S. LXXI—LXXVIII. — Die *Bibliotheksordnung* siehe in der *Zeitschrift* Bd. 59 (1905), S. LXXXIX; Nachträge zu ihr siehe *Zeitschrift* Bd. 64 (1910), S. LIII.

☛ Freunde der Wissenschaft des Orients, die durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. G. fördern möchten, wollen sich an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag beträgt 18 Mark, wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.*)

Die Mitgliedschaft auf Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 Mark (= £ 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu für freie Zusendung der Zeitschrift auf Lebenszeit in Deutschland, Österreich und Ungarn 15 Mark, im übrigen Ausland 30 Mark.

Das jeweilig neueste *Verzeichnis der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* wird zum Preise von 60 Pf. (für Mitglieder: 45 Pf.), das *Verzeichnis der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke* zum Preise von 30 Pf. (für Mitglieder: 20 Pf.) portofrei versandt.

---

*) Höflichst werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift direkt durch die Post beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einsendung der vier Hefte zu begleichen, und zwar mit 1 Mark für Deutschland, Österreich und Ungarn, mit 2 Mark dagegen für die übrigen Länder.

Allgemeine Versammlung

der D. M. G. am 9. Oktober 1917 zu Halle a/S.

Gemäß Beschluß der vorjährigen, zu Leipzig abgehaltenen Versammlung (Zeitschrift, Bd. 70, p. XIX) berufen wir die nächste Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft nach Halle a/S. ein, wo sie am Dienstag, 9. Oktober 1917, 10½ Uhr früh, in der Bibliothek der D. M. G. (Wilhelmstr. 36/37, Eingang von der Friedrichstr.) zusammentreten wird. Im Anschluß an die Sitzung ist ein gemeinsames Frühstück mit dem Deutschen Palästinaverein im Hôtel »Tulpe« (nahe der Universität) geplant, zu dem die Damen der Mitglieder beider Vereine willkommen sind.

Halle und Leipzig, im April 1917.

Der geschäftsführende Vorstand.

Mitgliedernachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1917 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

1573 Herr Pfarrer Elemér Koós in Poroszló, Heveser Kom., Ungarn,
1574 Herr cand. phil. Henrik Samuel Nyberg in Uppsala, Storgatan 8, 3 tr.,
1575 Herr Rechtsanwalt Maczkowski in Lyck, Kaiser Wilhelmstr. 108, und
1576 Herr Dr. Josef Aistleitner, Seminarprofessor in Győr (Ungarn), Schwarzenberg-u. 10.

In die Stellung eines ordentlichen Mitglieds ist ab 1917 eingetreten:

86 die Zentralgeschäftsstelle für Deutsch-Türkische Wirtschaftsfragen in Berlin, W 35, Potsdamer Str. 111.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre Ehrenmitglieder:

Herrn Dr. John Faithfull Fleet in London (geb. am 1. Mai 1847), und
Herrn Graf Melchior de Vogüé, Membre de l'Institut, in Paris,

und ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Prof. Dr. Rudolf Ernst Brünnow, † am 14. April 1917 auf seinem Landsitze in Bar-Harbor (Me.),
Herrn Dr. J. Halévy, Maître de Conférences à l'École Pratique des Hautes-Études in Paris,
Herrn Carl Salemann, Exz., Wirkl. Staatsrat, Mitglied der Kais. Akademie der Wissenschaften, Direktor des Asiatischen Museums in St. Petersburg, und
Herrn Dr. theol. et phil. Josef Schäfers, Pfarrer in Lützen († in Mossul am 29. Oktober 1916).

Ihren Austritt erklärten Frau Allendorff und die Herren Heß, G. Jahn, Lotz, v. Ronkel, Vogel und Wensinck.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Geh. Regierungsrat Prof. Dr. C. H. Becker in Berlin-Steglitz, Schillerstr. 2,
Herr Prof. Dr. G. Beer in Heidelberg, Kaiserstr. 43,
Herr Dr. Edvard Brandes, Finanzminister in Kopenhagen, Ö, Skjoldsgate 8,
Herr Prof. Dr. W. Caland in Utrecht, Koningslaan 78,
Herr Major v. Eichmann in Berlin, W 15, Fasanenstr. 61,
Herr Geh. Hofrat Prof. Dr. A. Fischer in Leipzig, Grassistr. 40 III (vom 1. Oktober 1917 an),

Herr Dr. H. Gössel, Privatdozent a. d. Univ. Leipzig, Rietschelstr. 47,

Herr Dr. M. Heepe, zur Zeit beim Roten Kreuz in Tabora (Deutsch-Ostafrika); Briefe vermittelt Herr Pastor Paul Heepe in Sickte bei Braunschweig,

Herr Prof. Dr. Sten Konow in Hamburg, Vorlesungsgebäude, Edmund Siemers-allee,

Herr Prof. Dr. C. F. Lehmann-Haupt, Adr. Institut für Alte Geschichte a. d. Univ. Konstantinopel,

Herr Prof. Dr. M. Lidzbarski in Göttingen, Schildweg 11 (vom 1. Oktober 1917 an),

Herr Prof. Dr. Enno Littmann in Bonn, Händelstr. 18,

Herr Prof. Dr. Julius Németh in Budapest, I, Bercsényi-u. 10, sz. III, em. 3,

Herr Konsul E. Neudörfer in Leipzig, Plagwitzer Str. 24,

Herr Dozent Dr. Johannes Pedersen in Kopenhagen, Ö, Stockholmgade 13 II,

Herr Prof. Dr. N. Peters in Paderborn, Dörener Weg 19,

Herr k. k. Hofrat Prof. Dr. Leo Reinisch in Lankowitz bei Köflach (Steiermark),

Herr Prof. Dr. G. Roeder, Museumsdirektor in Hildesheim, Mozartstr. 20,

Herr Dr. W. Sarasin-His in Basel, Albanvorstadt 91,

Herr Dr. Arthur Schaade in Berlin, NW, Marienstr. 18 II,

Herr Prof. Dr. R. Schmidt in Münster i/W., Wilhelmstr. 5 II,

Herr Prof. Dr. F. Schulthess in Basel, Hebelstr. 92,

Herr Dr. Hermann v. Staden in Berlin-Schöneberg, Gothenstr. 47 I,

Herr Assessor Dr. W. Stern in Magdeburg, Werner Fritzestr. 3,

Herr Prof. Dr. M. Walleser in Rohrbach b. Heidelberg, Panoramastr. 43.

Verzeichnis der vom 16. Oktober 1916 bis 10. Mai 1917 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften usw.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ab 370. 4⁰. Berliner Titeldrucke. C. Orientalische Titel. 1917. Berlin, den 15. März. C, Nr. 1.
2. Zu Ac 183. *Harrassowitz,* Otto. Bücher-Katalog 377. Türkische Grammatik, Lexikographie und Literaturgeschichte. Die Türkische Moderne seit ihrer Begründung durch Schinasi. Türkische Volksliteratur. Neue Erwerbungen. Leipzig 1917.
3. Zu Ae 5. 4⁰. Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-Histor. Klasse. Jahrgang 1916. Nr. 3. 4. 5. 6. Jahrgang 1917. Nr. 1. Berlin 1916. 1917.
4. Zu Ae 8. 4⁰. Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Band XXXIII, No. 2. 3. Band XXXIV, No. 1. 2. Leipzig 1916. 1917.
5. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse. 1916. Heft 5. Berlin 1916.
6. Zu Ae 51. Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. 67. Band. 1915. 8. 68. Band. 1916. 4. Leipzig 1916.
7. Zu Ae 115. 4⁰. [Gelegenheitsreden und -Schriften der Kgl. Bayr. Akademie der Wissenschaften zu München.] *Brentano,* Lujo, Die Anfänge des modernen Kapitalismus, Festrede gehalten am 15. März 1913, München 1916. *Baeumker*, Clemens, Der Platonismus im Mittelalter, Festrede gehalten am 18. März 1916. München 1916.
8. Zu Ae 165. 4⁰. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1916. XLI—LV. Berlin 1916.
9. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. Jahrgang 1916, 2. 3. 4. 5. Abhandlung. München 1916.
10. Zu Ae 190. Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-hist. Klasse. 177. Band, 4. Abhandlung. Wien 1916. 179. Band, 4. 5. Abhandlung. Wien 1916. 1917. 180. Band, 4. 5. Abhandlung. Wien 1916. 181. Band, 1. 5. Abhandlung. Wien 1916. 182. Band. 1. Abhandlung. Wien 1916.
11. Zu Af 3. 4⁰. Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts. Band XXV. (Reihe B: Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen, Bd. 19.) *Dempwolff,* Otto, Die Sandawe. Hamburg 1916. (R.)
12. Zu Af 95. Koloniaal Instituut te Amsterdam. Mededeeling No. IV. Afdeeling Volkenkunde. No. 2. Pandecten van het Adatrecht. III. Het inlandsch bezitrecht van grond en het bewerkingsrecht van grond. Amsterdam 1916.

13. Zu Ah 20. Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenkelscher Stiftung für das Jahr 1916. Voran geht: *Brann*, M., Geschichte der Juden in Schlesien, VI. (Fortsetzung). Breslau 1917.

14. Zu Ai 55. *Kern*, H., Verspreide Geschriften, onder zijn toezicht verzameld. Vijfde Deel. Maleisch-polynesische Taalvergelijking (slot), Indonesie in 't algemeen (Eerste gedeelde). 's-Gravenhage 1916.

15. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Deel 72. Aflevering 3/4. Deel 73. Aflevering 1. 's-Gravenhage 1916. 1917.

16. Zu Bb 800. 4⁰. Orientalistische Literatur-Zeitung. Herausgegeben von F. E. *Peiser*. 19. Jahrgang. Nr. 10. 11. 12. 20. Jahrgang. Nr. 1. 2. 3. 4. Leipzig 1916. 1917.

17. Zu Bb 825. Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin. Jahrgang XIX. 1.—3. Abteilung. Berlin 1916.

18. Zu Bb 830. 4⁰. Österreichische Monatsschrift für den Orient. Herausgegeben vom k. k. Österreichischen Handelsmuseum in Wien. 42. Jahrgang, No. 7—12. Wien 1916.

19. Zu Bb 834. 8⁰. Le Monde Oriental. Archives pour l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie. Rédaction: K. F. *Johansson*, K. B. *Wiklund*, K. V. *Zetterstéen*. Vol. X. 1916. Fasc. 3. Vol. XI, 1917. Fasc. 1. Uppsala.

20. Zu Bb 920. Die Welt des Islams. Zeitschrift der deutschen Gesellschaft für Islamkunde, herausgegeben von Georg *Kampffmeyer*. Band IV. Heft 1/2. 3/4. Berlin 1916. 1917.

21. Zu Bb 925. Zeitschrift für Kolonialsprachen, herausgegeben von Carl *Meinhof*. Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung. Bd. VII. Heft 1. 2. Berlin 1917.

22. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 70. Band. 3/4. Heft. Leipzig 1916. (2 Expl.)

23. Zu Bb 1150. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. XIII. Bd. Nr. 4. Vāmanabhaṭṭabāṇa's Pārvatīpariṇayanāṭakam, kritisch herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Richard *Schmidt*. Leipzig 1917. (2 Expl.)

24. Zu Fa 61. 4⁰. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia. XXXVII. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. XXXVII. *Thomsen*, Vilhelm, Turcica. Études concernant l'interprétation des inscriptions turques de la Mongolie et de la Sibérie. Helsingfors 1916.

25. Zu Ia 135a. 8⁰. Tijdschrift, Nieuw Theologisch. Onder Redactie van G. A. *van den Bergh van Eysinga* . . . Vijfde Jaargang, Afl. 4. Zesde Jaargang, Afl. 1. 2. Haarlem 1916. 1917.

26. Zu Mb 135. 4⁰. Monatsblatt der Numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 398—405 = X. Band. Nr. 21—28. Wien 1917.

27. Zu Ne 145. 4⁰. Enzyklopaedie des Islām. Herausgegeben von M. Th. *Houtsma*, T. W. *Arnold*, R. *Basset* und H. *Bauer*. 23. Lieferung: Hidjra—Ibn (al)-ʿArabī. Leiden. Leipzig 1916.

28. Zu Ne 260. Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Herausgegeben von C. H. *Becker* und R. *Tschudi*. Band VII. Heft 1/2. 3. 4. Straßburg 1916. 1917.

29. Zu Nh 170. Archiv für österreichische Geschichte. Herausgegeben von der Historischen Kommission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. 105. Band, 1. Hälfte. Wien 1916.

30. Zu Nh 202. Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark ... XV. Jahrgang. Heft 1—4. Graz 1917.

31. Zu Oa 256. 4⁰. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1917. No. 1—3. Berlin.

32. Zu Oc 30. 4⁰. Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Band X. XI. 1915. 1916. Heft 3. 4. Wien.

33. Zu Oc 1000. Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde ... Herausgegeben von M. *Grunwald*. 19. Jahrgang, Heft 1—4. Wien 1916.

36. Zu Oc 2408. Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, showing operations, expenditures, and condition of the Institution for the year ending June 30 1914. Washington 1915.

Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology.
Bulletin 55. Ethnobotany of the Tewa Indians by Wilfred William *Robbins*, John Peabody *Harrington* and Barbara *Freire-Marreco*. Washington 1916.
Bulletin 62. *Hrdlička*, Aleš, Physical Anthropology of the Lenape or Delawares, and of the Eastern Indians in general. Washington 1916.

II. Andere Werke.

13634. Collection Internationale de monographies linguistiques. Bibliothèque linguistique. — Anthropos — Linguistische Bibliothek. Internationale Sammlung linguistischer Monographien. Directore P. Ferd. *Hestermann*, S. V. D. Tome I Band. Die Monumbo-Sprache, Grammatik und Wörterverzeichnis von P. Franz *Vormann* und P. Wilh. *Scharfenberger*. Mit Einleitung und Anhang von P. Ferd. *Hestermann*. Wien 1914. (R.) Ba 40.

13635. Beiträge zur Kenntnis des Orients. Jahrbücher der Deutschen Vorderasiengesellschaft herausgegeben von Hugo *Grothe*. XIII. Band. Halle a. S. 1916. Bb 607.

13636. Festschrift, Friedrich Carl *Andreas* zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres am 14. April 1916 dargebracht von Freunden und Schülern. Leipzig 1916. (R.) Bb 1081.

13637. Festschrift, Eduard *Sachau* zum siebzigsten Geburtstage gewidmet von Freunden und Schülern, in deren Namen herausgegeben von Gotthold *Weil*. Berlin 1915. (R.) Bb 1081/10.

13638. Die aṭbâq aḏ-ḏahab des ʿAbdelmuʾmin el-*Iṣfahânî*. Aus dem Arabischen übersetzt von O. *Rescher*. (Beiträge zur Maqâmen-Literatur, Heft 7.) Greifswald 1914. (R.) De 2556.

13639. *Ḫalīl* b. Aḥmed, Kitāb al-ʿAin (Baġdād o. J.). S. 1—144. (Von Herrn Dr. H. Ritter, z. Z. in Mossul.) De 5165.

13640. *Suter*, H. Über die Ausmessung der Parabel von *Thâbit b. Ḳurra* al-Ḥarrānī. (SA. aus dem Sitzb. der phys.-med. Societät in Erlangen, Bd. 48 [1916].) (Vom Verfasser.) De 10780.

13641. ʾAstabqᵊeʿōt ʾenta za-Semʿōn ʿamdāwī nach handschriften in Uppsala und Berlin herausgegeben von P. *Leander*. (SA. aus Le Monde Oriental XI, 1917. (Vom Herausgeber.) Dg 375.

13642. *Beer*, G. Hebräische Grammatik. I, II. (= Sammlung Göschen Nr. 763, 764.) Berlin und Leipzig 1915, 1916. (R.) Dh 247.

13643. *Beer*, G. Hebräisches Übungsbuch. (= Sammlung Göschen Nr. 765.) Berlin und Leipzig 1916. Dh 247a.

13644. Monumenta Hebraica, Monumenta Talmudica, herausgegeben von K. *Albrecht*, S. *Funk*, N. *Schlögl*. 5. Band. Geschichte. I. Teil: Griechen und Römer bearbeitet von Samuel *Krauss*, Heft I, II. Wien und Leipzig 1914. (R.) Dh 1980. 4⁰.

13645. *Grohmann*, A. Göttersymbole und Symboltiere auf südarabischen Denkmälern. (= Denkschriften WA., Bd. 58, 1.) Wien 1914. (R.) Nc 208. 4⁰.

13646. Der Born Judas. Legenden, Märchen und Erzählungen, gesammelt von M. J. *bin Gorion*. 1. Band. Von Liebe und Treue. Leipzig o. J. (R.) Dh 5401.

13647. Aparimitāyur-jñāna-nāma-mahāyāna-sūtram. Nach einer nepalesischen Sanskrit-Handschrift mit der tibetischen und chinesischen Version, herausgegeben und übersetzt von Max *Walleser*. (= SB. Heidelberger AW. 1916, 12.) Heidelberg 1916. (R.) Eb 2218.

13648. *Otto*, R. Dīpīka des Nivāsa, eine indische Heilslehre, aus dem Sanskrit. (= Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 80.) Tübingen 1916. (R.) Eb 3276.

13649. *Hertel*, J. Das Pañcatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung. Gekrönte Preisschrift. Leipzig und Berlin 1914. (R.) Ed 4200.

13650. *Bartholomae*, Chr. Ausgleichserscheinungen bei den Zahlwörtern zwei, drei und vier im Mittelindischen, mit einem Anhang über pa. *pitunnaṃ*. (SB. Heidelberger AW. 1916.) Heidelberg 1916. (Vom Verfasser.) Eb 4298.

13651. *Bartholomae*, Chr. Zur Kenntnis der mitteliranischen Mundarten. (SB. Heidelberger AW. 1916, 9.) Heidelberg 1916. (Vom Verfasser.) Ec 981.

13652. *Christensen*, A. Le dialecte de Sämnān, essai d'une grammaire sämnānie avec un vocabulaire et quelques textes suivie d'une notice sur les patois de Sängsar et de Läsgird. (D. Kgl. Danske Vidensk. Selsk. Skrifter, 7 Raekke, Historisk og Filosofisk Afd. II, 4.) København 1915. (R.) Ec 1477. 4⁰.

13653. *Hommel*, F. Zweihundert sumero-türkische Wortvergleichungen als Grundlage zu einem neuen Kapitel der Sprachwissenschaft, mit zwei Nachträgen. (Autogr.) München 1915. (Vom Verfasser.) Fa 20. 2⁰.

13654. *Helfrich*, O. L. Nadere Aanvullingen en Verbeteringen op de Bijdragen tot de Kennis van het Midden Maleisch (Bĕsĕmahsch en Sĕrawejsch Dialect). Lampongsche Dwerghertverhalen. (= Verhandelingen van het Bataviasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, Deel LXII, Deerde en vierde stuk.) Batavia, 's Hage 1915. (R.) Fb 1360. 4⁰.

13655. *Wied*, Karl. Leichtfaßliche Anleitung zur Erlernung der türkischen Sprache für den Schul- und Selbstunterricht. 5. Aufl. (Die Kunst der Polyglottie, 15. Teil.) Wien und Leipzig o. J. Fa 2438.

13656. *Taeschner*, Fr. Moderne türkische Texte, zwei Skizzen von Ahmed Hikmet, umschrieben und mit Glossar versehen, unter Zugrundelegung eines Glossars von Th. *Menzel*. Trübners Bibliothek 3. Straßburg 1916. (R.) Fa 2578.

13657. *Ungnad*, A. Türkische Nachrichten für Übungen im Türkischen in Originalschrift aus Zeitungen zusammengestellt und mit Anmerkungen versehen. (= Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen herausgegeben von H. Lietzmann, 136.) Bonn 1916. (R.) Fa 2579.

13658. *Wulff*, K. Den oldjavanske Wirātaparwa og dens Sanskrit-original. Bijdrag til Mahābhārata-forskningen. København 1917. (Vom Verfasser.) Fb 848.

13659. *Wohlgemut*, Else. Über die chinesische Version von Aśvaghoṣas Buddhacarita. (Diss. Leipzig, SA. aus MSOS. 1916, I.) (Von Herrn Prof. Stumme.) Ff 410.

13660. *Walleser*, M. Prajña Pāramitā, die Vollkommenheit der Erkenntnis, nach indischen, tibetischen und chinesischen Quellen. (= Quellen der Religionsgeschichte, herausgegeben von der Religionsgeschichtlichen Kommission bei der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Gruppe 8: Buddhatum.) Göttingen und Leipzig 1914. (R.) Ha 230.

13661. *Oldenberg*, H. Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen 1915. (R.) Hb 2576.

13662. *Goldziher*, I. Das muslimische Recht und seine Stellung in der Gegenwart. (SA. aus „Pester Lloyd" vom 31. Okt. 1916.) Budapest 1916. (Vom Verfasser.) K 393.

13663. *Gössel*, H. Beiträge zum altindischen Schuld- und Sachenrecht I. (Habilitationsschrift Leipzig.) Leipzig 1917. (Vom Verfasser.) K 625.

13664. *Walther*, A. Zum altbabylonischen Gerichtswesen. (Diss. Leipzig.) Leipzig 1915. (Von Herrn Prof. Stumme.) K 845.

13665. *Bonnet*, H. Die altägyptische Schurztracht. (Diss. Leipzig.) Leipzig 1916. (Von demselben.) Nb 14. 4°.

13666. *Sulzberger*, M. The ancient hebrew Law of Homicide. Philadelphia 1915. (R.) Nd 560.

13667. *Rhodokanakis*, N. Der Grundsatz der Öffentlichkeit in den südarabischen Urkunden. (= SBWA. 177, 2.) Wien 1915. (R.) Ne 453.

13668. Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient, Herausgeber R. *Junge*. Jahrgang I, Heft 1, 2, 3/4. Weimar 1916. (R.) Oa 12.

13669. *Rohde*, H. Deutschland in Vorderasien. Berlin 1916. (R.) Ob 1890.

13670. *Reisinger*, E. Griechenland, Landschaften und Bauten, Schilderungen deutscher Reisender, herausgegeben. Leipzig 1916. Ob 3321. 4°.

13671. *Kugler*, F. X. Sternkunde und Sterndienst in Babel. Ergänzungen zum Ersten und Zweiten Buch. II. Teil: IX—XIV Abhandlung: Sternkunde und Chronologie der älteren Zeit. Münster i. W. 1914. (R.) P 156. 4°.

Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neuerscheinenden

orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.

der Universitäten und anderer Lehranstalten.



Protokollarischer Bericht über die am 9. Oktober 1917 zu Halle a/S. abgehaltene Allgemeine Versammlung der D. M. G.

Die Sitzung wird 10 [30] in der Bibliothek der D. M. G. durch Herrn Hultzsch eröffnet. Die Versammlung wählt ihn zum Vorsitzenden und Herrn Stumme zu seinem Stellvertreter; zu Schriftführern die Herren Kahle und Schindler; zu Rechnungsprüfern die Herren Baensch-Drugulin und Hertel.

Liste der Teilnehmer an der Versammlung s. in Beilage A.

1. Die satzungsgemäß aus dem Vorstande ausscheidenden Herren Erman, Kirste, Reinisch und Stumme werden wieder gewählt.

Der Gesamtvorstand setzt sich demgemäß aus folgenden Mitgliedern zusammen:

gewählt in Halle 1915	Leipzig 1916	Halle 1917
Kuhn	Brockelmann	Erman
Praetorius	Fischer	Kirste
Windisch	Hultzsch	Reinisch
	Zimmern	Stumme

2. Zum Ort der nächsten Allgemeinen Versammlung wird diejenige Stadt bestimmt, in der die nächste Versammlung der Deutschen Philologen und Schulmänner tagen wird, oder — für den Fall, daß eine solche Versammlung im Jahre 1918 nicht stattfinden sollte — Leipzig.

3. Herr Hultzsch verliest den Bericht des Schriftführers für 1916/17 (s. Beilage B).

Der Wegfall der Unterstützungen der *Zeitschrift für ägyptischen Sprache und Altertumskunde* und der *Orientalischen Bibliographie* wird vom Schriftführer begründet und von der Versammlung gebilligt.

Es folgt eine Aussprache über die vom Königlich Preußischen Unterrichtsministerium in Aussicht gestellte Zuwendung von Mitteln für die Bibliothek der Gesellschaft und die geplante Verbindung der Bibliothek mit einem orientalischen Seminar, an der sich die Herren Fischer, Hultzsch, Kahle und Brockelmann beteiligen. Die Versammlung ist der Ansicht, daß durch diese Verhandlungen eine Änderung der Satzungen veranlaßt werden könnte, und hält deshalb die Einholung des Gutachtens eines juristischen Fachmanns für angebracht.

Herr Hultzsch verliest ein Schreiben des Herrn Hillebrandt-Breslau. Letzterer erklärt es für wünschenswert, daß die Bibliothek der D. M. G. sich künftig den Besitz hinterlassener orientalischer Bibliotheken sichern möge, die

sonst nach dem Auslande gehen würden. Dieser Vorschlag findet die Billigung der Versammlung, ebenso Herrn Kahle's Vorschlag, dahin zu wirken, daß als einer der Bibliothekare der Königlichen Universitätsbibliothek zu Halle ein Orientalist angestellt werden möchte, der auch die Bibliothek der D. M. G. verwalten könnte.

4. Herr Stumme verliest den Redaktionsbericht für 1916/17 (s. Beilage C).

Der geschäftsführende Vorstand beantragt, die kostspieligen ausführlichen Indices, wie solche die letzten vier Bände der ZDMG. gebracht haben, künftighin in Wegfall kommen zu lassen. Der Antrag wird angenommen.

5. Herr Stumme erläutert den Kassenbericht für 1916/17 (s. Beilage D), der den Teilnehmern an der Versammlung gedruckt vorliegt.

Die Rechnungsprüfer beantragen Entlastung der Kassenführung, die erteilt wird.

6. Herr Brockelmann teilt mit, daß der Bibliotheksbericht des Herrn Bauer (welcher zur Zeit im Heeresdienst steht) rechtzeitig für den Druck geliefert werden wird (s. Beilage E).

Nach Verlesung und Unterzeichnung des Protokolls wird die Sitzung 11[45] Uhr geschlossen.

Die Vorsitzenden	Die Schriftführer
E. Hultzsch. H. Stumme.	P. Kahle. B. Schindler.

Beilage A.

Liste der Teilnehmer[1]) an der Allgemeinen Versammlung der D.M.G. am 9. Oktober 1917 zu Halle a/S.

1. Brockelmann.
2. E. Hultzsch.
3. H. Stumme.
4. Joh. Hertel.
5. *K. Franke.
6. B. Schindler.
7. A. Fischer.
8. P. Kahle.
9. Th. Zachariae.
10. G. Hölscher.

Beilage B.

Bericht des Schriftführers für 1916—1917.

Seit dem letzten Jahresberichte (Bd. 70, S. XX f.) sind der D. M. G. neun Personen (Nr. 1571—1579) und eine Körperschaft (Nr. 66) als ordentliche Mitglieder beigetreten. Ihren Austritt erklärten Frau Allendorff und die Herren Heß, G. Jahn (seitdem verstorben), Kováts, Lotz, v. Ronkel, Vogel und Wensinck. Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre Ehrenmitglieder Herren Dr. J. F. Fleet, Prof. H. Kern und Graf Melchior de Vogüé und ihre ordentlichen Mitglieder Herren Brünnow, Ethé, Halévy, Rottenburg, Salemann und Schäfers.

1) Die Aufführung erfolgt nach der eigenhändigen Eintragung in die Liste. Der mit * versehene Teilnehmer an der Versammlung ist nicht Mitglied der D. M. G.

Trotz des Krieges ist wiederum eine Zunahme der Mitgliederzahl zu verzeichnen. Am 31. Dezember 1916 betrug die letztere 505 gegen 499 am Schlusse des Vorjahres.

Vom 70. Bande der Zeitschrift wurden an Mitglieder und Körperschaften 449 Exemplare versandt und an den Buchhandel 77 Exemplare abgesetzt. Der Gesamtabsatz der Veröffentlichungen der Gesellschaft ergab im Jahre 1916 ℳ 2755,95 gegen ℳ 2620,75 im Vorjahre, also ein kleines Mehr von ℳ 135,20. Die rückständigen Mitgliederbeiträge belaufen sich leider auf nicht weniger als ℳ 5083,15, entfallen aber hauptsächlich auf die in feindlichen Staaten ansässigen Mitglieder, während die heimischen Mitglieder großes Entgegenkommen gezeigt und ihre Beiträge pünktlich gezahlt haben. Der Schriftenaustausch wurde mit 44 Zeitschriften und Gesellschaften in Deutschland und den verbündeten und neutralen Ländern aufrecht erhalten.

Die Gesellschaft unterstützte im Jahre 1916 die *Zeitschrift für ägyptische Sprache* (Bd. 52, 1915) mit ℳ 400 und die *Enzyklopädie des Islam* (1915—16) mit ℳ 300. Der weitere Vorstand hat beschlossen, die *Enzyklopädie des Islam* auch weiterhin in gleicher Höhe zu bedenken. Dagegen empfiehlt er der Allgemeinen Versammlung, in Berücksichtigung der durch den Krieg hervorgerufenen mißlichen Finanzlage der D. M. G. die jährliche Unterstützung der *Orientalischen Bibliographie* und der *Zeitschrift für ägyptische Sprache* mit ℳ 500, bezugsweise ℳ 400 nicht zu erneuern. Herr Geh. Rat Windisch hat in dankenswerter Weise dafür Sorge getragen, daß die hierdurch wegfallenden Beträge von der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig zunächst auf drei Jahre übernommen werden und daß somit jene beiden wissenschaftlichen Unternehmungen keine Schädigung erleiden.

Auch eine zweite wichtige und zugleich sehr erfreuliche Angelegenheit hat der geschäftsführende Vorstand der Allgemeinen Versammlung mitzuteilen. Unsere schöne und wertvolle Bibliothek ergänzt sich seit Jahrzehnten nur durch Austausch, Vermächtnisse und Schenkungen und weist daher sehr empfindliche Lücken auf. Diesem Mangel will die Königlich Preußische Regierung abhelfen, indem sie Halle zum Mittelpunkt der orientalischen Auslandsstudien bestimmt und die Bibliothek der D. M. G. mit einem Seminar für orientalische Sprachen verbindet. Die islamische Abteilung soll von Herrn Geheimrat Brockelmann, die indische Abteilung von mir selbst geleitet werden. Herr Geheimrat Becker stellt für Bücheranschaffungen eine einmalige größere Summe und ein jährliches Ordinarium in Aussicht, welche allerdings noch der Genehmigung des Herrn Finanzministers bedürfen. Der geschäftsführende Vorstand erklärte in einer am 6. d. M. in Leipzig abgehaltenen Sitzung sein prinzipielles Einverständnis. Die Entscheidung des weiteren Vorstandes steht noch aus. Falls auch sie, wie zu erwarten, zustimmend ausfällt, würde der geschäftsführende Vorstand die Verhandlungen mit Herrn Geheimrat Becker tunlichst bald zum Abschluß bringen.

Zum Schluß ist noch zu berichten, daß das Fleischer-Stipendium in der Höhe von ℳ 350 am 4. März 1917 Herrn Dr. Hans Ehelolf in Aleppo verliehen worden ist.

E. Hultzsch.

Beilage C siehe Seite XVIII.

Beilage D.

Auszug aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. auf das Jahr 1916

Einnahmen.

		ℳ	₰
Kassenbestand vom Jahre 1915		28690	80
Rückständige Mitglieder-Beiträge:			
1913 u. 1914 =	ℳ 87,—		
1915 =	ℳ 165,55		
Porti:	ℳ 12,—		
		264	55
Mitglieder-Beiträge 1916	ℳ 5705,55		
Porti	ℳ 211,95		
		5917	50
Vermögenszuwachs der Fleischer-Stiftung:			
laut Abschluß 1916	ℳ 12062,07		
„ „ 1915	ℳ 12017,24		
		44	83
Zinsen auf Wertpapiere		773	75
Unterstützungen 1916:			
Königl. Preußische Regierung	ℳ 1800,—		
Königl. Sächsische Regierung	ℳ 900,—		
Königl. Württemberg. Regier.	ℳ 350,—		
		3050	—
Geschenk des Herrn Geh. Rat Prof. Dr. E. Windisch		120	—
Absatz an Publikationen durch F. A. Brockhaus		2755	95
Rückzahlungen		30	92
Darlehen		7600	—
Kursdifferenzen, Portovergütungen		3	20
Allg. Deutsche Credit-Anstalt, Leipzig		2708	75
Fleischer-Stiftung. Übertrag Depotspesen		20	47
Doppeltgezahlte Mitglieds-Beiträge		30	—
Summa der Einnahmen		52010	72

Ausgaben.

		ℳ	₰
Satz, Druck und Papier der Zeitschrift	Bd. 70, H. 1/2 ℳ 2960,50		
	Bd. 70, H. 3/4 ℳ 2847,10		
		5807	60
Andere Drucksachen		68	50
Buchbinderarbeiten		299	01
Honorare im Jahre 1916 und früher		1187	85
Redaktion, Gehälter, Remunerationen		2485	—
Darlehens-Rückzahlung		3600	—
Unterstützung orientalischer Druckwerke		700	—
Prüfung der Jahresrechung 1915		40	—
Amtsgerichtskasse		10	35
Porti, Bestellgelder, Frachten		119	73½
Beleuchtung der Bibliothek		42	40
Allg. Deutsche Credit-Anstalt, Leipzig		6882	50
Zinsen auf Wertpapiere. Übertrag auf Fleischer-Stiftung		405	40
Führung der Kasse F. A. Brockhaus		150	—
Provision, Porti etc.		1103	46
Feuerversicherung (Halle a/S.)		37	50
Bücher-Rechnung (Töpelmann)		3	80
Rückzahlung doppelt gezahlter Mitglieds-Beiträge etc.		66	12
2 Kartotheken mit Kästen		93	50
Insgemein als für: Schreib- und Bibliotheksmaterial, Verpackungs- u. Transportkosten, Vorhaltung u. Wäsche von Handtüchern, Reinigen u. Aufwarten. Aufbewahrung der Wertpapiere. Kleine Anschaffungen		224	24
Summa der Ausgaben		23326	96½

Summa der Einnahmen	ℳ 52010,72
Summa der Ausgaben	ℳ 23326,96½
Bestand	ℳ 28683,75½

Dieser setzt sich zusammen aus:

Wertpapieren	ℳ 16600,—
Vermögen der Fleischer-Stiftung	ℳ 12062,07
Bar	ℳ 21,68½
Wie oben Summa	ℳ 28683,75½

Vermögen der D. M. G. am 31. Dezember 1916.

Aktiva.		Passiva.	
Kassenbestand	ℳ 28683,75½	Darlehen	ℳ 4000,—
Guthaben bei der Credit-Anstalt	ℳ 737,45	Vermögensbestand	ℳ 30504,35½
Rückständige Mitgliederbeiträge	ℳ 5083,15		
	ℳ 34504,35½		ℳ 34504,35½

Vermögen am 31. Dez. 1916	ℳ 30504,35½
" " " " 1915	ℳ 28648,15
Vermögens-Zuwachs	ℳ 1856,20½

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant
Rechnungs-Rat Lenz in Halle a. S., als Monent.

F. A. Brockhaus in Leipzig,
als Kassierer.

Beilage C.

Redaktionsbericht für 1916—1917.

Was die *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* anbetrifft, so erschien Doppelheft 3/4 des 70. Bandes am 12. Dezember 1916 und Doppelheft 1/2 des 71. Bandes am 30. Juni 1917. Brachte es Band 70 in der arabischen Paginatur auf 589 Seiten, so wird Band 71 hierin kaum 500 Seiten erreichen, jedoch nicht wegen Mangels an Manuskript. Wiederum blieb die Rubrik „Chronik der Reisen, Ausgrabungen und Entdeckungen" ohne Mitteilungen; von den „Wissenschaftlichen Jahresberichten" erschienen im 71. Bande zwei: „Die abessinischen Dialekte und das Sabäo-Minäische. 1915 und 1916" und „Ägyptologie. 1916". Von zwei Artikeln der Zeitschrift wurden Sonderabzüge zu Verkaufszwecken hergestellt: erstens „Neue Beiträge zur keilinschriftlichen Gewichtskunde. Von F. H. Weißbach" (aus Bd. 70; 92 Seiten umfassend; Preis ℳ 3, für Mitglieder der D. M. G. ℳ 1,80) und zweitens, trotz des geringen Umfanges, aber als Schlußwort der betr. Polemik, in diesem Punkte dem vorgenannten Artikel gleich zu behandeln: „Notiz zur Metrologie. Von C. F. Lehmann-Haupt" (aus Bd. 71; 2 Seiten umfassend; Preis ℳ 0,50, für Mitglieder der D. M. G. ℳ 0,30). Der 70. Band der Zeitschrift enthält noch den Ausführlichen Index, wie ein solcher seit dem 67. Bande den Bänden beigegeben wurde. In einer Sitzung des Geschäftsführenden Vorstandes vom 6. Okt. 1917 wurde indessen ins Auge gefaßt die diesjährige Hauptversammlung zu ersuchen, daß sie beschließen möge, diese umfangreichen und kostspieligen Indices wieder in Wegfall zu bringen.

Hinsichtlich der *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* ist zu berichten, ihr XIII. Band zum Abschluß gebracht wurde durch eine „No. 4", betitelt: „Vāmanabhaṭṭabāṇa's Pārvatīpariṇayanāṭakam. Kritisch herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Richard Schmidt" (Leipzig 1917. XII + 85 Seiten; Preis ℳ 6, für Mitglieder der D. M. G. ℳ 4). Die Herstellungskosten des Heftes (Auflage: 250) betrugen ℳ 1120,90, wozu die Königl. Bayerische Akademie der Wissenschaften zu München gütigst ℳ 400 beisteuerte.

Auf der vorjährigen Allgemeinen Versammlung unsrer Gesellschaft wurde (vgl. ZDMG. 70, S. XX ob.) der anastatische Neudruck einiger vergriffener Hefte unsrer *Zeitschrift* und der *Abhandlungen* beschlossen. Diesem Beschlusse ist entsprochen worden: von Bd. 8, Heft 1, Bd. 10, Heft 3, Bd. 31, Heft 1 und Bd. 27, Doppelheft 1/2 der *Zeitschrift* sind je 100 Exemplare im anastatischen Verfahren hergestellt worden und stehen nunmehr für Jedermann zum Preise von ℳ 5 für das einfache Heft und von ℳ 10 für das genannte Doppelheft (für Mitglieder der D. M. G. zum Preise von ℳ 4 für das einfache Heft und von ℳ 8 für das Doppelheft) zur Abnahme bereit. Die Herstellung dieser Neudrucke betrug (wobei diejenige des zu den Heften gehörigen Tafelapparats natürlich mit einbegriffen ist) ℳ 1427,80. Nunmehr ist unsere *Zeitschrift* wieder vollständig abgebbar. — Bezüglich der *Abhandlungen* war der anastatische Neudruck von Bd. IV, No. 3 „Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von Alexander Kohut" und von Bd. XI, No. 2 „Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen nebst An-

leitung zur Aufnahme von Bantusprachen. Von Carl Meinhof" ins Auge gefaßt worden. Ich hoffe, auf der nächstjährigen Allgemeinen Versammlung berichten zu können, daß auch der Verkauf dieser Hefte und mithin der der vollständigen Serie der *Abhandlungen* möglich geworden sei.

H. Stumme.

Beilage E.

Bibliotheksbericht für 1916—1917.

Der Bücherbestand hat sich im Berichtsjahre um 87 Werke (13596—13683) vermehrt. Die Zeitschriften sind, mit Ausnahme derjenigen des feindlichen Auslandes, regelmäßig eingegangen. Ausgeliehen wurden 134 Werke (195 Bände) und 12 Handschriften. Das Arbeitszimmer war täglich besucht.

In Vertretung des zum Heeresdienst einberufenen Bibliothekars Herrn Dr. Bauer hat der Berichterstatter die laufenden Bibliotheksgeschäfte erledigt.

C. Brockelmann.

Mitgliedernachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1917 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

1577 Herr Dr. phil. Wilh. Printz, wissenschaftl. Hilfsarbeiter a. d. Kulturhistorischen Bibliothek A. Warburg in Hamburg, 13, Bieberstr. 8,

1578 Herr cand. phil. Otto Stein in Prag, VII — Zilahauergasse 313,

1579 Herr Dr. phil. Richard Otto, Schriftsteller in Wiesbaden, Kleiststr. 15,

1580 Herr Dr. phil. W. Spiegelberg, Prof. a. d. Univ. Straßburg, Daniel Hirtz-Straße 19, und

1581 Herr cand. phil. Edvard A. Perséns in Stockholm, Skepparegatan 48.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr Ehrenmitglied:

Herrn Prof. Dr. Johan Hendrik Caspar Kern, † zu Utrecht am 4. Juli 1917 im Alter von 84 Jahren,

und ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Prof. Dr. Carl Hermann Ethé,

Herrn Dr. Max Rottenburg, † in Nyíregyháza am 15. August 1917, und

Herrn Prof. Karl Wilhelm Witschel, Oberlehrer in Rothenburg (Oberlausitz), † 4. Oktober 1917.

Seinen Austritt erklärte Herr Dr. Tr. Mann.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Dr. Hans Bauer in Berlin, Flensburger Str. 19 hochpart.,

Herr Dr. M. Heepe, kriegsgefangen in St. Affrique (Aveyron), Frankreich,

Herr Prof. Dr. H. Holzinger, Dekan in Ulm,

Herr Pfarrer Elemér Koós in Szuhafő, Post Ragály, Gömörer Komitat, Ungarn,

Herr Dr. M. Lindenau in Oranienburg b. Berlin, Königsallee 38,

Herr cand. phil. C. Möbius in Leipzig-Schönefeld, Kreuzstr. 14 II r.,

Herr Dr. Hellmut Ritter (im Heere) in Konstantinopel, Briefe an Herrn Metropolitan Ritter in Cassel-Niederzwehren,

Herr Prof. Dr. P. Schwarz in Torgau, Gartenstr. 4, und

Herr Dr. Jacob Wackernagel, Prof. a. d. Univ. Basel, Gartenstr. 93.

Verzeichnis der vom 11. Mai bis 18. Oktober 1917 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften usw.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ac 183. *Harrassowitz,* Otto. Bericht über neue Erwerbungen. Neue Serie Nr. 19. (Nr. 93 der ganzen Serie.) Oktober 1917.
2. Zu Ae 5. 4⁰. Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-Histor. Klasse. Jahrgang 1917. Nr. 2. 3. 4. Berlin 1917.
3. Zu Ae 8. 4⁰. Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Band XXXIII. No. 5. Leipzig 1917.
4. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse. 1917. Heft 1. 2. Berlin 1917. Geschäftliche Mitteilungen 1917. Heft 1. Berlin 1917.
5. Zu Ae 51. Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. 68. Band. 1916. 5. 6. Leipzig 1916.
6. Zu Ae 165. 4⁰. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1917. I—XXXVIII. Berlin 1917.
7. Zu Ae 190. Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-hist. Klasse. 182. Band, Abh. 2. 1917.
8. Zu Af 3. 4⁰. Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts. Bd. XXXVIII (Reihe B 21). *Heinitz,* Wilhelm, Phonographische Sprachaufnahmen aus dem egyptischen Sudan. Hamburg 1917.
9. Zu Ah 12. XXIV. Jahresbericht der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1916/17. Wien 1917.
10. Zu Ai 55. *Kern,* H., Verspreide Geschriften, onder zijn toezicht verzameld. Zesde Deel. Indonesië in 't algemeen (Slot). Inscripties van den Indische Archipel. Eerste Gedeelte. 's-Gravenhage 1917.
11. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, begründet von August *Müller* ... Bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman.* XXV. Jahrgang (für 1911). Erstes Heft. Berlin 1917.
12. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Deel 73. Aflevering 2. 's-Gravenhage 1917.
13. Zu Bb 800. 4⁰. Orientalistische Literatur-Zeitung. Herausgegeben von F. E. *Peiser.* 20. Jahrgang. Nr. 5—9. Leipzig 1917.
14. Zu Bb 830. 4⁰. Österreichische Monatsschrift für den Orient. Herausgegeben vom k. k. Österreichischen Handelsmuseum in Wien. 43. Jahrgang, No. 1. 2. Wien 1917.
15. Zu Bb 920. Die Welt des Islams. Zeitschrift der deutschen Gesellschaft für Islamkunde, herausgegeben von Georg *Kampffmeyer.* Band V. Heft 1/2. Mit Bibliographie Nr. 612—688. Berlin 1917.

16. Zu Bb 925. Zeitschrift für Kolonialsprachen, herausgegeben von Carl *Meinhof*. Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung. Bd. VII. Heft 3. 4. Berlin 1917.

17. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 71. Band. 1/2. Heft. Leipzig 1917. (2 Expl.)

18. Zu Bb 933. 4⁰. Ostasiatische Zeitschrift. Beiträge zur Kenntnis der Kunst und Kultur des fernen Ostens. Herausgegeben von Otto *Kümmel* und William *Cohn*. Vierter Jahrgang. Heft 4. Berlin 1916.

19. Zu Bb 945. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes ... XXX. Band. Heft 1—2. Wien 1917.

20. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft (E. V.). 21. Jahrgang. 1916. Orientalistische Studien, Fritz Hommel zum sechzigsten Geburtstag am 31. Juli 1914 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern. 1. Band. Leipzig 1917.

21. Zu Ed 1365. 4⁰. Handes amsorya. Monatsschrift für armenische Philologie. Herausgegeben und redigiert von der Mechitaristen-Kongregation in Wien unter Mitwirkung zahlreicher Armenisten. XXX. Jahrgang. No. 1—12. Wien 1917.

22. Zu Fa 76. Szemle, Keleti ... Revue orientale pour les études ouralo-altaïques. XVII. évfolyam. 1—3. szám. Budapest 1917.

23. Zu Ia 135a. 8⁰. Tijdschrift, Nieuw Theologisch. Onder Redactie van G. A. *van den Bergh van Eysinga* ... Zesde Jaargang. Afl. 3. 4. Haarlem 1917.

24. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Herausgegeben ... von C. *Steuernagel*. Band XXXIX. Heft 3/4. Band XL. Heft 1/2. Leipzig 1916. 1917.

25. Zu Ia 140b. Das Land der Bibel. Gemeinverständliche Hefte zur Palästinakunde. Im Auftrag des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas herausgegeben von G. *Hölscher*. Band 2, Heft 2: *Arculf*, eines Pilgers Reise nach dem heiligen Lande (um 670), aus dem Lateinischen übersetzt und erklärt von Paul Mickley. 1. Teil: Einleitung und Buch I. Jerusalem-Leipzig 1917.

26. Zu Mb 135. 4⁰. Monatsblatt der Numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 406. 407. 408/9 = X. Band. Nr. 29. 30. 31/2. Wien 1917.

27. Zu Ne 260. Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Herausgegeben von C. H. *Becker*. Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung. Band VIII, Heft 1/2. Straßburg 1917.

28. Zu Oa 256. 4⁰. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1917. No. 4—6. Berlin.

29. Zu Oc 30. 4⁰. Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Band X—XI. 1915—1916. Heft 5/6. Wien.

30. Zu P 522. *Wiedemann*, Eilhard (63) und J. Würschmidt, Über eine arabische kegelförmige Sonnenuhr. (SA. aus dem Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik. Bd. 7.) Leipzig 1916. (64.) Die Naturwissenschaften bei den Orientalischen Völkern. o. O. u. J.

31. Zu P 524. *Wiedemann*, Eilhard. Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften. XLVII. Über die Astronomie nach den Mafâtîḥ al 'Ulûm. XLVIII. Über die Wage des Wechselns von al Châzinî und über die Lehre von den Proportionen nach al Bîrûnî. XLIX. Über von den Arabern benutzte Drogen. L. Beschreibung von Schlangen bei Ibn Qaff. LI. Über den Abschnitt über die Pflanzen bei Nuwairî. LII. Über den Zucker bei

den Muslimen. LIII. Über die Kriechtiere nach al-Qazwīnī, nebst einigen Bemerkungen über die zoologischen Kenntnisse der Araber. I. Einleitung. 1. Über Mineralogie und Botanik. 2. Allgemeines über Zoologie. 3. Quellen für die arabische Zoologie (al-Ǧāḥiẓ, al-Damīrī, al-Qazwīnī, al-Nuwairī), al-Abschīhī, die getreuen Brüder, al-Aǧdābī, Schriften über Tierheilkunde. 4. Von den Arabern behandelte Tierarten. 5. Sammlung lebender Tiere. II. al-Qazwīnī über die Kriechtiere und Insekten. 1. Bedeutung des Wortes Ḥascharāt. Stellen aus den getreuen Brüdern. 2. Übersetzung. 3. Bemerkungen über einzelne Tiere. III. Stellen aus al-Qazwīnī über Wassertiere und al-Dinawarī über Insekten. IV. Beziehung zwischen Tier und Mensch. SA. aus den Sitzungsberichten der physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen. Bd. 48. (1916.)

II. Andere Werke.

13672. Die Gedenkfeier der hundertjährigen Vereinigung von Halle-Wittenberg am 21. Juni 1917. Festbericht erstattet von Rektor und Senat. Halle, Juli 1917. (Vom Rektor.) Ad 40.

13673. Paul *Hiss*, Arische Sprache, ein System in einer Reihe von Tabellen. Kiel 1917. (R.) Ea 58.

13674. Vilhelm *Thomsen*, Une inscription de la trouvaille d'or de Nagy-Szent-Miklós (Hongrie). (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist. fil. Meddelelser L, 1.) København 1917. (Vom Verf.) Fa 2298/50.

13675. Ernst *Bass*, Die Merkmale der israelitischen Prophetie. Nach der traditionellen Auffassung des Talmuds. Berlin 1917. (R.) Hb 1112/70.

13676. Bruno *Meissner*, Zur Geschichte des Chattireiches. Nach neuerschlossenen Urkunden des chattischen Staatsarchivs. (SA. aus dem 25. Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterl. Cultur. Sitzung der or. sprachwiss. Sektion vom 10. Mai 1917.) Breslau 1917.. (R.) Ng 700/10.

13677. Alfred Freih. *v. Overbeck*, Die Kapitulationen des Osmanischen Reiches. (Beigabe zur Zeitschr. für Völkerrecht hrsg. von J. Kohler und M. Fleischmann. Bd. 10, Heft 3.) Breslau 1917. (R.) Ng 725.

13678. Eberhard *Nestle* von Heinrich *Holzinger*. (SA. aus dem Württemberg. Nekrolog für das Jahr 1913.) (R.) Nk 636.

13679. Peter *Thomsen*, Die römischen Meilensteine der Provinzen Syria, Arabia und Palästina. (SA. aus der ZDPV., Bd. XL, 1 f.) (Vom Verf.) Ob $\frac{1589}{10}$.

13680. Revue de Turquie, questions économiques No. 1—5. Lausanne 1917. (R.) Ob 1886.

13681. *Lala Lajpat Rai*, Betrachtungen über die politische Lage in Indien. Leipzig 1917. (R.) Ob 2145.

13682. Graf Ernst zu *Reventlow*, Indien, seine Bedeutung für Großbritannien, Deutschland und die Zukunft der Welt. Berlin 1917. (R.) Ob 2228.

13683. Berichte aus dem Knopf-Museum Heinrich Walds, Prag-Wreschowitz 1917. Jahrg. II, Heft 1. (R.) Ob 70.

13684. *Perles*, Felix, Nachlese zum neuhebräischen und aramäischen Wörterbuch. (SA. aus Festschrift für Adolf Schwarz, Berlin und Wien 1917. S. 293—310.) (Vom Verf.) De 550.

Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neu-erscheinenden

orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.

der Universitäten und anderer Lehranstalten.

Beiträge zum Sanskrit-Wörterbuch.

Von

Richard Schmidt.

Die hier veröffentlichte Liste neuer oder noch nicht belegter Wörter enthält erstens solche aus meinen Schriften, nebst gelegentlichen Funden beim Lesen; zweitens aber die reichen Schätze, die *Govardhana*'s Āryāsaptaśatī, *Maṅkha*'s Śrīkaṇṭhacaritam, sowie die in meinen *Beiträgen zur indischen Erotik* gedruckten jüngeren Erotiker bieten. Ich glaube damit nicht zurückhalten zu sollen, wenn auch die Zeiten nicht dazu angetan sind, für eine neue Ausgabe des Petersburger Wörterbuches günstige Aussichten zu eröffnen. Aber die Stunde wird — so darf man vertrauend hoffen — sicher kommen, da die Neubearbeitung des Thesaurus Linguae Sanscriticae möglich sein wird. Nötig ist sie ja schon jetzt, nachdem seit dem Erscheinen des „kleinen" Böhtlingk über 25 Jahre verflossen sind, die uns eine Menge neuer Texte und verschiedene lexikographische Abhandlungen gebracht haben.

An Abkürzungen begegnen folgende:

Amit(agati, Subhāṣitasaṃdoha, ed. Hertel-Schmidt, ZDMG. 59. 61).
Āpast(amba, Gṛhyasūtra, ed. Winternitz).
Bhārat(īyanāṭyaśāstra, ed. Kāvyamālā, Nr. 42).
Caraka (ed. Debendra Nath Sen und Upendra Nath Sen).
Darpad(alana, ed. Kāvyamālā, part VI, 66 ff.).
Daśar(ūpa, ed. NSP, Bombay 1897). Haas bezeichnet dabei dessen englische Übersetzung.
Dināl(āpanikā-Śukasaptati), nach Mss.; s. auch das Nächste!
E: Beiträge zur indischen Erotik, 1. Auflage. Die in Klammern dahinter stehenden Buchstaben bedeuten: A Anaṅgaraṅga; D Dinālāpanikā-Śukasaptati; K Kandarpacūḍāmaṇi; P Pañcasāyaka; R Ratirahasya; Rm Ratimañjarī; S Smaradīpikā.
Govardh(anācārya's Āryāsaptaśatī, ed. Kāvyamālā, Nr. 1). Lateinische Ziffern beziehen sich auf die einleitenden Strophen 1—54.
Kalāv(ilāsa, ed. Kāvyamālā, part I, 34 ff.).
Kandarp(acūḍāmaṇi), nach Mss.; s. auch E!
Kathāk(autukam, meine Ausgabe).

Kāvyāl(aṃkāra, ed. Kāvyamālā, Nr. 2).
Kuval(ayānandakārikā, ed. Bombay, NSP, śak. 1808).
Manmath(onmathana, meine Ausgabe, ZDMG. 63).
Pārvat(īpariṇayanāṭakam, ohne nähere Angaben zitiert).
5 Ragh(uvaṃśa, ed. NSP 1886).
Rasik(arañjanam, ed. Kāvyamālā, part IV, p. 80 ff.).
Ṛtus(aṃhāra, ed. NSP 1885).
Samay(amātṛkā, ed. Kāvyamālā, Nr. 10). J. J. Meyer's Wörterverzeichnis [Altindische Schelmenbücher II, p. 151] ist hier
10 nicht mitverarbeitet.
Ṣārṅg(adharapaddhati, ed. Peterson).
Ṣrīk(aṇṭhacaritam, ed. Kāvyamālā, Nr. 3).
Śuk(asaptati) t(extus) o(rnatior) resp. s(implicior); meine Ausgaben.
V(ātsyāyana, Kāmasūtram, ed. Durgāprasād).
15 Vaij(ayantī, ed. Oppert).
Viṣṇusm(ṛti, ed. Jolly).
Y(aśodhara's Kommentar zum Kāmasūtram).
Z: Zachariae, Beiträge zur indischen Lexikographie.

° bedeutet, daß das Wort, oder die Bedeutung, oder das Genus
20 im pw nicht vorkommt; * besagt, daß daselbst für dieselben Punkte keine Belege angegeben sind. Eine ganze Reihe von Wörtern, namentlich aus Maṅkha, die in den Nachträgen zum pw verzeichnet sind, habe ich der Vollständigkeit halber beibehalten; man erkennt sie leicht daran, daß sie keines der beiden Zeichen führen. Aus Śuk.
25 t. o. ließen sich gewiß noch mehr Nova ausheben, aber der Text ist ja im Einzelnen leider so unsicher, daß die Vorsicht gemahnt, sich klug zu beschränken! Erwähnen will ich aber noch, daß der etwas mißtrauisch betrachtete Galanos bei mir zu Ehren kommt: ich nenne aus meiner Liste *ājīvikā*, *garbhasthāna* und *tarṣuka*, die
30 das pw dem neugriechischen Gelehrten verdankt.

akartṛka °ungekünstelt = vedisch Pārvat.

**akṣa* m. Schlange Manm. IV, 16ᵇ.

°*akṣaramudrā* Art Geheimsprache
35 Y 39, 4 v. o.

**akṣoṭa* m. Wallnußbaum Raghuv. IV, 69.

°*akharakara* m. Mond Manm. I, 20ᵈ.

°*agajābhujaṃga* m. = Śiva Śrīk.
40 XVI, 7.

**agadaṃkāra* m. Arzt Śrīk. XVII, 63 (Ko.); XXIV, 7. 38; XXV, 99.

°*agarha* tadellos Śrīk. XXV, 88.

°*agādhirājasutā* = Pārvatī Śrīk.
45 V, 55.

**agnijanman* m. = Skanda Śrīk. XVIII, 47; XXIII, 24.

agnibhū = *Skanda Śrīk. XXIII, 21. 28.

agniśikha m. *Crocus sativus Śrīk. V, 31.

°*agrajanus* m. Brahmane Śuk. t. o. 12 [p. 25, 8. 24].

agrajanman m. *älterer Bruder Śrīk. XXV, 15. 18.

°*agrabhāvin* = bhaviṣyat Śrīk. XXIII, 4.

°*aṅganāguru* m. = Kāma Śrīk. XIV, 15.

**aṅgabhaṅga* m. °Recken des Kör-

pers Kāvyāl. XII, 35; Daśar. IV, 23.
°*aṅgarajana* n. Schminken des Körpers Manm. II, 18ᵇ.
aṅgarāga m. °Schminken des Körpers V 33.
°*aṅgulitāḍitakā* Spiel V 209.
°*aṅgulipīḍana* n. eine Art Coitus E 593 (D).
°*aṅgulibhaṅga* m. = tarjana Śrīk. II, 26.
°*aṅgulīrata* n. eine Art Coitus E 570 (R).
**acatura* ungeschickt Kuval. I, 133 (Ko.).
°*acaladuhitṛ* f. Pārvatī Śrīk. IX, 18.
°*acalabhū* f. Pārvatī Śrīk. VII, 4.
°*acalarājakanyā* Pārvatī Śrīk. IX, 45.
°*acārmaṇa* = divya [pw hat **cārmaṇa*] Śrīk. XXV, 129; Pārvat.
ajagava n. *Śiva's Bogen Śrīk. IV, 8 (Ko.).
ajñāna n. °Mangel des Bewußtseins [Haas „inconsciousness"] Daśar. IV, 26.
°*ajñānin* ungelehrt Śrīk. I, 36.
°*añjanakṣmādhara* m. ein Berg Śrīk. XXII, 17.
°*añjanikā* [pw Eidechse] V 366 °Dose? vgl. E 904!
**añjalikā* junge Maus Śuk. t. o. 68.
°*aṭāṭya* n. Umherschweifen Śuk. t. o. Einl. [p. 7, 16].
°*aṭikṛ* sich nähern Śuk. t. o. 3 [p. 16, 1]; 10 [p. 23, 8].
aṇḍa [*m. n.] *Moschus E 897 (P).
°*aṇḍajapati* m. Garuḍa Śrīk. III, 70.
°*aṇḍajākhaṇḍala* m. Garuḍa Śrīk. III, 13.
at + **abhi* einkehren Amit. XXXI, 56.
**atikandaka* m. eine Knolle E 339 (S).
°*atigmagu* m. Mond Amit. XVII, 17.
°*atigmabhās* m. Mond Śrīk. VI, 35.
°*atigmaraśmi* m. Mond Śrīk. XI, 34. 64.
°*atimudira* schwärzer als Wolken Manm. II, 19ᵇ. 5
°*atimauktika* n. atimukta-Blüte Śrīk. VIII, 43 (Ko.).
°*atiloka* übernatürlich Daśar. IV, 78. 10
adravya n. °= *apadravya* E 323 (R).
°*adrāvaka* nicht flüssig Y 36.
°*adrikanyā* = Pārvatī Śrīk. I, 51.
adribhid m. = *Indra Śrīk. I, 56. 15
°*adrisutā* = Pārvatī Śrīk. VII, 1.
°*adrīndraputrī* = Pārvatī Śrīk. V, 54 [andrīndra° gedruckt!].
°*adharapāna* n. eine Art Kuß Y 108. 133. 20
°*adhidharaṇi* = bhūmau Śrīk. XXIII, 48.
°*adhidharitri* = dharitryām Śrīk. XVIII, 50.
adhiroha m. °= saṃbandha Śrīk. XVII, 20. 25
°*adhiśayālu* Śrīk. IV, 62 (= vyāpin); VI, 68 (= adhivasan).
**adhiśrayaṇī* Ofen Śuk. t. o. 12 [p. 26, 18]. 30
°*adhīracakṣus* f. bewegtäugig Śrīk. III, 23; XIV, 52.
°*adhīratārā* f. bewegtäugig Śrīk. XI, 37.
°*adhīradṛś* f. bewegtäugig Śrīk. XIII, 5. 16. 28. 35
°*adhīralocanā* f. bewegtäugig Śrīk. VIII, 49.
°*adhīravilocanā* f. bewegtäugig Śrīk. XV, 12. 40
°*adhorata* n. eine Art Coitus V 145; E 557 (K).
°*adhyāsanā* (pw n.!] Śrīk. XX, 8.
°*anaṅgaka* [n.?] Sekret der Vulva E 231 (R). 45
°*anaṅgajala* n. Sekret der Vulva E 413 (A).

°*anaṅgadāhin* m. = Śiva Śrīk. IV, 44.
°*anaṅgāgāraka* n. Vulva E 409 (R).
°*anadiṣṇa* der Flüsse (d. h. des Schwimmens) unkundig Śrīk. XIV, 60, Ko.).
anadhyayana n. °= varjana Śrīk. VI, 36.
ananyaja m. = Kāma Śrīk. VI, 59.
anavadhi unbegrenzt Śrīk. IV, 50.
animiṣa m. *Fisch Śrīk. IX, 36.
anirveda °= vedasahita Śrīk. XXV, 37.
°*anilatāḍitakā* ein Spiel V 209.
anīkinī Heer Śrīk. XXI, 31. 51.
°*anugatvarī* = ceṭī Śrīk. XI, 41.
**anutarṣa* m. Trinkschale Śrīk. XVI, 14.
°*anupādhika* = akṛtrima Śrīk. XV, 29.
°*anubhavana* n. Empfinden? Daśar. IV, 3ª (Ko.).
°*anubhāṣaṇa* n. Nachsprechen Śrīk. XV, 28 (Ko.).
**anumanana* n. Einwilligen Amit. XXX, 81.
°*anurajani* = pratiniśam Śrīk. Śrīk. IV, 48.
°*anuvaktra* n. eine Art Kuß E 467 (R).
°*anuvadana* n. eine Art Kuß E 467 (A).
°*anūcānaka* m. Weiser Amit. XXXII, 36.
°*anekapadā* Ficus indica E 884 (R).
°*anelamūka* [pw **aneḍamūka*] taubstumm Śrīk. VI, 10.
anaucitī Ungehörigkeit Govardh. 542 (Ko.).
°*Antakaripu* m. = Śiva Śrīk. XVIII, 12.
°*antarikṣe* °unterwegs Govardh. 454.
°*antavṛtti* f. = vināśa Śrīk. XII, 58.
°*antaḥsaṃdaṃśa* m. eine Art Coitus V 167. 169; E 560 (K).
°*anyajanīyati* als Fremden behandeln Amit. XX, 23.
°*apakaraṇa* n. Beseitigung Śuk. t. o. 49 [p. 56, 5. 8. 10].
apaghana m. Körper Śrīk XXIV, 23.
apaciti f. °= saṃkoca und pūjā [pw *Verlust] Śrīk. XVI, 7.
apacetas °unerfahren Śuk. t. o. 9 [p. 21, 35].
°*apatrapiṣṇutā* Verschämtheit [pw *apatrapiṣṇu] Śrīk. XIV, 29.
°*apadravya* n. künstlicher Penis V. 130. 136. 296. 368; Y. 38. 78.
°*apadhī* f. Unverstand Amit. XIX, 18.
°*apabhāṣya* n. üble Nachrede Amit. XVIII, 24.
°*apamantu* versöhnt Śrīk. XIV, 66.
°*Aparṇābhartṛ* m. = Śiva Śrīk. XXIV, 25.
°*apavastu* n. = apadravya E 555 (K).
apavādin °m. Tadler Śuk. t. o. Einl. [p. 9, 6. 7].
apaviddhaka n. °eine Art Umarmung Y. 98.
°*apasarga* m. Beseitigung Śuk. t. o. 3 [p. 15, 18].
apasṛti f. °Entgehen Amit. XIII, 23; °Weggehen Śrīk. XXII, 12.
apasmṛti f. °= kṣobha Śrīk. XVI, 16.
°*apahastaka* n. eine Art Schlag V. 147. 149; E 512 (A). 519 (R). 520 (K).
°*apahastayate* [pw nur °*ti*] Amit. III, 7.
°*aprāśastya* n. Nichterwähnung Kuval. I, 79 (Ko.).
°*abjajanman* m. = Brahman Śrīk. XII, 22.
°*abjabandhu* m. Sonne Śrīk. V, 42.
°*abjamitra* m. Sonne Govardh. 341.
abjayoni m. = Brahman Śrīk. XVII, 37.

°*abjavaktrā* lotusgesichtig Śrīk. XI, 23.

°*abdhiśodhakā* eine Pflanze E 849 (A).

°*abhida* ohne Unterbrechung Manm. IV, 13 a.

°*abhibandhin* bezugnehmend Śuk. t. o. Einl. [p. 7, 30].

°*abhibhājana* n. Erreichenlassen Śuk. t. o. 34 [p. 44, 13].

°*abhivyañjana* n. Offenbarung Śuk. t. o. 28 [p. 39, 9].

abhisara m. °= rājavidrāvādi Daśar. IV, 28.

°*abhisṛti* f. = abhisaraṇa Śrīk. X, 55; XIII, 35; XVI, 44.

abhyagra °Nähe Śuk. t. o. 26 [p. 37, 31].

**abhyamitrīṇa* = amitrān gacchat Śrīk. XXI, 1.

°*abhyavahṛti* f. Speisen Śuk. t. o. 28 [p. 39, 25].

abhyudayana n. °Aufgang (des Mondes) Śrīk. XII, 73.

°*abhrasindhu* m. f. = Gaṅgā Śrīk. I, 9.

°*amaracāpa* m. n. = indradhanus Śrīk. VII, 49.

°*amaradruh* m. = daitya Śrīk. XXII, 45.

°*amaradrohin* m. = daitya Śrīk. XXI, 51.

amarā *Nachgeburt Caraka IV, 8, 38.

°*amarendravartman* n. Himmel Śrīk. XXIII, 8.

°*amṛtamayūkha* m. Mond Śrīk. XII, 79.

°*amṛtaruc* m. Mond Śrīk. XI, 2.

°*amṛtaruci* m. Mond Śrīk. XVI, 20.

**amṛtāndhas* m. Gott Śrīk. XXIV, 48.

ambaka n. °Auge eines Menschen [pw: nur von Śiva gebraucht] Śuk. t. o. 45 [p. 52, 34].

°*ambujapati* m. Sonne Śrīk. X, 9.

°*ambujavatī* Lotusgruppe Śrīk. IV, 57.

ambujinī = nalinī Śrīk. VI, 2; XII, 31.

ambudhara m. *Cyperus pertenuis E 870 (R).

°*ambupūra* m. Meer Srīk. XII, 47.

°*amburuhabandhu* m. Sonne Śrīk. IX, 54.

ambhoda *Cyperus hexastachys communis E 834 (A).

°*ambhodhibandhu* m. Mond Śrīk. XII, 59.

araṇi °lieblos Vaij. 86, 50.

arara m. n. Türflügel Śrīk. X, 3; XXI, 45.

°*aravindadṛś* lotusäugig Śrīk. XIII, 7.

°*aravindavadanā* lotusgesichtig Śrīk. XIII, 39.

aritra °= aribhyas trāyate arīṃs trāyata iti vā Śrīk. XXV, 125.

°*aruṇamaṇi* m. Rubin Śrīk. XVII, 59; XVIII, 21.

°*aruṇāśman* m. Rubin Śrīk. XII, 47.

**aruṇopala* m. Rubin Śrīk. XIII, 28; XXI, 17.

°*arkakānta* m. Sonnenstein Śrīk. XVII, 64; XXI, 3.

°*arkamaṇi* m. Sonnenstein Śrīk. X, 9. 21.

arghakaṇa ? Śrīk. XVIII, 39.

°*arjunapraṇayin* = kṛṣṇa; śuṣka iti vā Govardh. 675.

°*arthabhāsinī* ? Daśar. IV, 20 [Haas: „mental impression of a thing"].

°*arthavṛttikā* eine Art Hetäre Śuk. t. s. 132, 9.

**ardhacandra* m. eine Art Nägelmal V. 117; E 417 (P). 486 (R, A).

ardhacandraka m. n. °eine Art Nägelmal V. 120 [m.]; E 486 (K; n.).

°*ardhanipīḍita* n. Coitus E 567 (R).

°*ardhapadmāsana* n. Coitus E 567 (R).
°*ardhapīḍita* n. Coitus E 556 (K).
°*ardhapīḍitaka* n. Coitus V. 140.
ardhendu m. *eine Art Nägelmal (Śaṃkaramiśra zu Gītag. p. 105) E 486 (P).
arbudha ? Manm. 648, 8.
aryaman m. Sonne Śrīk. X, 2. 19; XVI, 23.
°*aryamāśman* m. Sonnenstein Śrīk. XVI, 9.
°*aryamopala* m. Sonnenstein Śrīk. X, 10.
alaṃbhūṣṇu mächtig, fähig Śrīk. II, 56.
**avakeśin* unfruchtbar Govardh. 91.
°*avagiraṇa* n. eine Art Coitus E 560 (K).
°*avagūḍhi* f. Umarmung Śrīk. XX, 8.
°*avagūha* [m.? n.?] Umarmung Śrīk. XXI, 21.
°*avagrāhin* (avagrāhaḥ śoṣo 'sti yeṣām) Śrīk. XVII, 65.
°*avaghṛṣṭa* eine Art Kuß E 460 (P).
°*avajigamiṣā* der Wunsch, zu erfahren Śuk. t. o. 37 [p. 46, 27].
°*avadhūti* f. Abschütteln Amit. XXVII, 20.
avanībhṛt m. Berg Śrīk. V, 57.
°*avanībhṛtputrīpati* m. = Śiva Śrīk III, 70.
°*avaniramaṇa* m. Fürst Śuk. t. o. 13 [p. 27, 6].
°*avanīnātha* m. Fürst Śuk. t. o. 12 [p. 24, 24].
°*avapīḍitaka* n. eine Art Kuß V. 108.
°*avaprasaṅga* m. Verlegenheit Śuk. t. o. 1 [p. 12, 25].
°*avabhāva* m. zum Vorschein bringen Śuk. t. o. 36 [p. 46, 5].
avamardana n. °eine Art Coitus V. 162; E 540 (K).
avarodha m. °Frau Śrīk. V, 9.
°*avarodhapura* n. Harem Śrīk. IX, 17.
°*avarcya* nicht zu Falle zu bringen? Amit. XXXII, 36.
°*avalambita* n. eine Art Coitus E 568 (R).
°*avalambitaka* n. eine Art Coitus V. 142; E 556 (K).
avaśeṣa °= saśabda? Śrīk. XV, 6.
**avākpuṣpī* Anethum sowa E 906 (R).
°*avidārita* n. eine Art Coitus E 575 (A). 584 (P).
°*avindaka* nicht findend Śuk. t. o. 9 [p. 21, 31].
°*aviśṛṅgī* = meṣa° E 906 (R).
aśasti f. °= apraśastya Śrīk. XII, 71.
aśmanta m. *Bauhinia tomentosa Śuk. t. o. 16 [p. 30, 2. 10].
aśva m. *eine Art nāyaka V. 74; E 163 (R, A). 164 (P). 170 (R). 171 (P). 345 (R).
°*aśvamāhiṣam* wie Pferd und Büffel feindselig: Amit. XXV, 14; AKSGW XX, 5; Z 1185.
aśvā °eine Art nāyikā E 211 (R, A). 212 (P). 346 (A). 347 (P).
**aśvāri* m. °Nerium odorum E 839 (A).
**aśvikā* °= aśvā [eine Art nāyikā] E 346 (A).
°*aṣṭatanu* m. = Śiva Govardh. XXVII.
°*aṣṭamīcandra* m. ein Fest V. 290.
°*aṣṭamīcandraka* m. Sarasv. V, 93 (ein Spiel); V. 211; Y. 213 (ein Tag).
°*aṣṭamīcandrikā* ein Fest V. 230.
aṣṭāpada °n. Goldstück Śuk. t. o. 7 [p. 21, 1].
°*aṣṭārdhavaktra* m. = Brahman Amit. VI, 6; XXVI, 3.
°*aṣṭoli* [oder *āṣṭolī*?] Treue? Śuk. t. o. 30 [p. 41, 6].
°*asamakusumaśara* m. = Kāma Śuk. t. o. 12 [p. 25, 9].

°*asamapattrin* m. Kāma Śrīk. VI, 67.
°*asamaviśikha* m. Kāma Śrīk. XXIV, 12.
asamaśara m. Kāma Śrīk. XII, 68; XXIII, 25; Govardh. 253.
°*asamāstra* m. Kāma Śrīk. VII, 7.
**asameṣu* m. Kāma E 479 (K); Govardh. 232.
asavya *rechts Śrīk. VII, 35.
°*asipaṭṭa* m. Schwertklinge? Śrīk. XV, 38.
asipattra m. *eine best. Hölle Śrīk. XXII, 41.
asiputrikā Schwert Govardh. 585.
**asiputrī* Messer Govardh. 242.
°*asilekhā* Schwertklinge Śrīk. XXIII, 25.
°*astaparvata* n. Untergangsberg Śrīk. X, 2 (Ko.). 4 (Ko.).
°*astabhūbhṛt* m. Untergangsberg Śrīk. X, 2.
°*astraśālā* Waffenkammer Śrīk. VI, 30.
asra n. Blut Śrīk. VI, 61; XIX, 58. 62 (Ko.); XX, 33; XXIII, 7. 38. 41.
°*ahaṃprāthamikā* Kuval. I, 115 ed. Subrahmaṇya Sarmā p. 99.
°*aharadhipa* m. Sonne Śrīk. XII, 63.
°*aharadhīśajanman* m. = Yama Śrīk. XXII, 25.
°*ahimaśilā* Sonnenstein Pārvat.
°*ahivalli* f. Betelpflanze Śrīk. XV, 7 [pw **ahivallī*].
ahīna °= sarpendra Śrīk. IV, 8; XIX, 37.
ahīndra °= Śeṣa Śrīk. XXI, 19.
°*ākarṣaṇapāṣāṇa* m. Magnet Govardh. 240.
**ākārakarabha* m. Anthemis pyrethrum E 849 (A).
ākṛṣṭa °eine Art Kuß Y. 108.
**āgharṣaṇa* n. Reiben Y. 58.
°*ācārabhūmi* f. Waschraum V. 179; E 562 (K).
°*ācchuraṇa* n. eine Art Nägelmal V. 266.
**ācchurita* n. eine Art Nägelmal Y. 204; E 484 (K, R).
**ācchuritaka* n. eine Art Nägelmal V. 117. 119. 203; Y. 205. 267; E 486, 731 (K).
**ājīvikā* Lebensunterhalt Śuk. t. o. 63 [p. 65, 34/35].
°*āṭikṛ* (eine Überlegung) anstellen Śuk. t. o. 1 [p. 13, 10].
**āḍhyaṃbhāvuka* reich werdend Śrīk. VI, 60.
**ātarpaṇa* n. = prīṇana Govardh. 106.
°*ātmatuṣṭi* f. Willkür Kuval. II, 21.
°*ātmabhāj* m. Untertan, Schutzbefohlener Pārvat.
ātmya n. °= svabhāva Śrīk. XXV, 58.
āditeya m. *Gott Śrīk. XXIV, 36.
°*ādharṣaṇa* n. Daśar. IV, 19 [„insulting" Haas].
ānata n. °eine Art Coitus E 566 (R).
°*āndola* m. Schaukeln [pw nur in *marudāndola*!] Govardh. 85.
°*āndolanacaturthī* ein Spiel Sarasv. V, 93.
°*āpānasthāna* n. Mund Śuk. t. o. 43 [p. 51, 12].
āpluti f. Bad Śrīk. XVIII, 53; XXV, 148.
°*ābhaṅgura* etwas krumm Govardh. 95.
ābhāṣa m. °Bestellung Śuk. t. o. 9 [p. 22, 1].
°*ābhijanya* n. = vinaya Śrīk. XXV, 77.
ābhiyogika °eine Art Kuß V. 115; E 475 (K).
°*ābhyāsikī* (prītiḥ) V. 92.
°*ābhra* E 848 (A) oder *abhra*?
°*āmarśana* n. Berührung Pārvat.
°*āmārdava* n. einige Weichheit E 482 (A).

°*āmracūṣita* n. eine Art Coitus E 560 (K).
°*āmracūṣitaka* n. eine Art Coitus V. 167. 169.
5 °*āmrāvacūṣita* n. eine Art Coitus E 560 (K).
āyatacaturasra °rechteckig Y. 234.
āyus n. *Speise? Daśar. IV, 1 (Ko.).
10 °*ārabdhikā* ein Spiel V. 209.
°*ārohaṇikā* Leiter Śuk. t. s. 120, 13.
ārdra m.? °Wolke Śrīk. I, 31.
ārdrabhāva m. °Orgasmus E 404 (R).
15 °*ālukā* Becher Śrīk. XIV, 42.
°*āvivarṇayiṣu* zu schildern wünschend Śuk. t. o. 51 [p. 57, 35].
°*āvivedayiṣu* zu melden wünschend Śuk. t. o. 48 [p. 55, 5].
20 *āśutoṣa* m. °= Śiva Manm. IV, 37ª.
°*āśuśukṣaṇī* Feuer [pw °*ṇi*] Śuk. t. o. 19 [p. 33, 19].
°*āṣṭāpada* golden Manm. 432, 19.
25 *āsi* (III. Sing. Aor. Pass. von *as*) Śrīk. X, 29.
āsita °eine Art Coitus E 574 (A).
°*āsitaka* n. eine Art Coitus E 566 (R).
30 °*āsūtraṇikā* = sūtrapāta Śrīk. VI, 41 (Ko.).
āskandin °besteigend = befindlich Śrīk. XXII, 56.
**itthaṃkāram* so Śrīk. XXIII, 48.
35 *iddha* *lauter Amit. XXVI, 8.
indindira *m. Biene Govardh. 349. 456; Śrīk. VI, 51; VII, 57; XVI, 15.
°*indira* Hagel, Reif Śrīk. XII, 72.
40 **inducandana* n. weißer Sandel Govardh. 255.
°*indudṛṣad* f. Mondstein Śrīk. IV, 39; X, 23.
°*indulakṣman* m. = Śiva Śrīk.
45 III, 20; XXI, 4. 39.
induvaktrā mondgesichtig Śrīk. XI, 31.
°*indūpala* m. Mondstein Śrīk. IV, 44.
°*indravadhū* = apsaras Śrīk. XXIV, 2.
°*indrāṇika* n. eine Art Coitus V. 136; E 566 (R).
**indrāṇī* eine Art Coitus V. 137; E 555 (K).
°*indrāṇīka* n. eine Art Coitus Variante zu V. 136 [Peterson IV, 25 und Oxford, Ind. Institute 150].
°*ibhikā* eine Art nāyikā E 211 (R).
**ibhī* °eine Art nāyikā E 414 (A).
°*iyāsu* gehen wollend Śuk. t. o. 55. 57 [p. 60, 19; 62, 6] u. ö.
irā *Erde Śrīk. XXIII, 55 [s. Ko.!].
**iṣupuṅkhā* Indigopflanze E 867 (P).
°*īkṣaṇavār* n. Träne Śrīk. XII, 11.
°*īrasthiti* f. = palāyana Śrīk. XXIII, 55 (Ko.).
īśvarakāraṇika m. Deist Y. 22.
°*uktidevī* = Sarasvatī Śrīk. I, 37; II, 33; III, 75; XXV, 135. 136.
ukṣan m. °eine Art nāyaka E 168 (P).
°*ugrakara* m. Sonne Śrīk. VIII, 12 (Ko.).
°*ugraraśmi* m. Sonne Śrīk. XX, 61.
°*uccayana* n. Sammeln Śrīk. VIII, 13.
°*uccariṣṇu* = bhrājamāna Śrīk. XVIII, 39.
uccāṭanā Beseitigen Śrīk. XV, 49.
°*uccāṭīkaraṇa* n. Erschüttern Śuk. t. o. 19 [p. 32, 23].
°*ucculumpana* n. = āghrāṇa Śrīk. XIV, 12.
°*ucculumpyatā* = peyatva Śrīk. XII, 35.
°*uccairikā* eine Pflanze E 823 (A).
°*ucchūnaka* n. eine Art Zahnmal V. 126; E 500 (K, R, A).
[*uṭṭaṅkana* n. °= saṃpādana Śrīk. X, 44 (Ko.) der Text hat aber samuṭṭaṅkana!]

uḍḍamarita° = gṛhīta Śrīk. XXIV, 35.
uḍḍīna n. °eine Art Coitus E 593 (D).
°*uṇḍūka* m. Menge Śrīk. XXIV, 32.
utkalikā °eine Art Coitus E 578 (A).
°*utkīlana* n. Herausziehen Śuk. t. o. Einl. [p. 11, 26].
°*utkopana* zornig Śrīk. XXIV, 3.
°*uttarāṅga* n. Manm. II, 11[d] [pw *uttaraṅga* *n. Sturz einer Tür].
°*uttāṇḍava* = udbhaṭa Śrīk. XVI, 1.
°*uttānaka* n. eine Art Coitus E 566 (R). 574 (A).
°*uttānasaṃpuṭa* m. eine Art Coitus V. 138.
°*utpaladala* n. eine Art Nägelmal E 491 (R).
°*utpaladṛś* lotusäugig Śrīk. XIV, 55.
utpalapattraka n. °eine Art Nägelmal V. 117. 121.
°*utpalapattrikā* eine Art Schlag Y. 153.
°*utpipāsa* = darśanalampaṭa Śrīk. XIII, 43.
°*utpuṃsana* n. Śrīk. VIII, 12 (Ko.) Abwischen; XXV, 120 = bādhana.
utphāla ° = ūrdhvagamana Śrīk. VII, 63. 64.
°*utphullaka* n. eine Art Coitus V. 136; Y. 76; E 555 (K). 566 (R).
°*utsvapnatā* Sprechen im Schlafe Daśar. IV, 23.
udañcana n. ° = prakaṭana Kuval. I, 167.
°*udañcin* = ūrdhvacārin Śrīk. VII, 61.
°*udāsana* n. Unbeteiligtsein Śrīk. XVII, 20.
°*udgatvara* Śrīk. XXII, 55 aufgehend = sich ausstreckend.
udgāra m. ° = vikāsa [Aufblühen] Śrīk. XXIV, 30.
udgrāhaṇikā °eingetriebene Schuld Śuk. t. s. 157, 8; 159, 3.
°*udghaṭṭita* n. eine Art Coitus E 593. 598 (D).
°*udghṛṣṭaka* n. eine Art Umarmung V. 97. 98; Y. 217; E 431 (K). 435 (K). 436 (R).
udbhāvana n. °Bewirkung Śuk. t. o. 27 [p. 39, 5].
°*udbhugnaka* n. eine Art Coitus E 575 (A).
°*udbhūṣṇu* = balavat Śrīk. VI, 33; XVIII, 25. 46.
°*udbhrānta* n. eine Art Kuß V. 107.
udyamana n. ° = kheṭaka [Schild] Śrīk. XXIII, 31 (Ko.).
°*udyamanapaṭṭa* m. Lederschild Śrīk. XXII, 40.
udvegin °aufregend Daśar. IV, 73 (Ko.).
unnata n.? °Penis Amit. XXX, 9.
unmālaka Geschenk Śrīk. I, 3.
unmudra *aufgeblüht Śrīk. X, 42 (°*tā*).
upakaṇṭha n. *Karriere des Pferdes Y. 155.
°*upagatvara* = āgacchat Śrīk. XXI, 35.
°*upatāpana* n. Hitzequal Amit. XXIV, 20.
upatyakā °Söller Śuk. t. o. Einl. [p. 11, 22]; 34 [p. 44, 32].
°*upadeśika* lehrend Śuk. t. o. 12 [p. 25, 10].
°*upadhana* ? Schwert Śuk. t. o. 9 [p. 22, 6].
°*upadhava* m. Buhle Śuk. t. o. 29 [p. 40, 6].
upanibandha m. °Schilderung Daśar. p. 121, Z. 11 v. u.
°*upapada* n. eine Art Coitus E 576 (A).
**upayācitaka* n. Forderung Y. 241.
uparati f. °eine Art Coitus E 593. 594 (D).
°*uparamaṇa* m. Buhle Śuk. t. o. 46. 55 [p. 53, 21; 60, 19].

upalā *= śarkarā E 896 (R).
upavartana n. *Land Śuk. t. o. 12 [p. 24, 32].
°*upavasati* f. Nachbarschaft E 626 (R).
°*upavīṇana* n. das Feiern mit Lautenspiel Manm. 629, 10.
upavītaka n. °eine Art Coitus E 584 (P).
°*upasṛptaka* n. eine Art Coitus V. 162; E 558 (K).
upaskṛti f. Schmuck Śrīk. II, 56.
upācaraṇa n. °Bedienen Śuk. t. o. Einl. [p. 8, 30].
°*umbhana* [n.] = bandha Śrīk. VIII, 50 (Ko.).
°*uragagrāhin* m. Schlangenbändiger Govardh. 187.
°*uragādhīśa* m. = Śeṣa Śrīk. XXV, 44.
°*uragāśin* m. Pfau E 904 (K).
°*uraḥsphuṭana* n. eine Art Coitus E 567 (R).
°*urvarībhṛt* m. Berg Śrīk. XVI, 13.
°*urvīja* m. Baum Amit. XVI, 24.
ullekha °= śobhā Śrīk. XVI, 9.
ullola m. °Name eines Sees Śrīk. III, 9 (Ko.).
°*uṣṇamayūkha* m. Sonne Śrīk. VI, 6.
°*uṣṇāṃśuratna* n. Sonnenstein Śrīk. XVI, 8.
°*uṣṇāṃśusūnu* m. Yama Śrīk. XXIII, 48.
°*ūrūpagūḍha* n. eine Art Umarmung E 432 (P). 445 (A, R, P).
°*ūrūpagūhana* n. eine Art Umarmung V. 102; E 445 (K).
°*ṛjuman* m. Ehrlichkeit Amit. XXVIII, 10.
°*ṛtukulapati* m. Frühling Śrīk. VII, 12.
°*ṛtukṣitīśa* m. Frühling Śrīk. VI, 10.
°*ṛtucakravartin* m. Frühling Śrīk. VI, 23.
ekacāriṇī °alleinige Gattin V. 233.
°*ekacūḍaka* m. ein apadravya V. 368.
°*ekapāda* n. eine Art Coitus E 593. 594 (D).
ekapādikā °ein Spiel Y. 210.
**ekarada* m. = Gaṇeśa Govardh. 27.
ekarūpa °eine Art Coitus E 593 (D).
°*ekavarṇā* einfarbige Kuh E 894 (P).
°*ekaśālmalī* ein Spiel V. 56.
°*eṇacakṣus* f. eine Gazellenäugige Śrīk. III, 30; IX, 44; XIV, 29. 46; XXI, 41; XXIII, 26.
eṇadṛś f. °eine Gazellenäugige Śrīk. III, 27; IX, 7. 29; XXI, 20.
°*eṇalakṣman* m. Mond Śrīk. XI, 13; XXI, 38.
°*eṇāṅkana* m. Mond Śrīk. XI, 67 [*eṇāṅka na* gedruckt!].
°*eṇāṅkaśikha* m. = candramauli Śrīk. XX, 29.
aikṣava n. °Zuckerrohrschnaps Viṣṇusm. XXII, 83.
°*aiṇa* n. eine Art Coitus E 569 (R). 577. 578 (A).
aiṇeya n. *eine Art Coitus V. 143. 144; E 556. 557 (K).
°*aindavopala* m. Mondstein Śrīk. X, 57.
°*aibha* n. eine Art Coitus E 569 (R). 577 (A).
ojāyita n. °= sāmarthya Govardh. 341.
**oḍrapuṣpa* n. Blüte von Hibiscus rosa sinensis Y. 234.
aupariṣṭaka n. °= mukharata V. 93. 166. 170. 171. 172. 173. 175. 368; Y. 146; E 560. 561 (K).
**kac* °glänzen Śrīk. IV, 63; VI, 43; VII, 20; XVI, 36; XXI, 35.
kacchapa m. °Fisch [in °*kacchapaketuvairin* = Śiva] Śrīk. XXI, 52.
kañcuka m. °eine Art apadravya V. 368.

kaṭaka m. °= śikhara Śrīk. IV, 8.
kaṭaka m. n. *Heer Govardh. 98; Śrīk. VI, 11 (Ko.); VII, 29 (Ko.); XIV, 39 (Ko.); XIX, 63; XXI, 41; 43; XXI, 47 (Ko.) etc.
°*kaṭatkaṭ* (onomatopoetisch) Manm. IV, 24 ᵃ.
**kaṭapra* m. °= atiśaya Śrīk. XXV, 87.
**kaṭutaila* m. weißer Senf E 819 (P). 839 (A). 859 (R). 861 (A).
kaṭphala °n. E 849 (A).
kaṭphalā *Gmelina arborea E 848 (A).
°*kaṭhināṃśu* m. Sonne Śrīk. VIII, 48 (Ko.).
°*kaṭhoratviṣ* m. Sonne Śrīk. XVI, 3.
kaṇiśa °n. Ähre Śuk. t. s. 107, 10.
kaṇṭa m. °Pustel E 822 (P).
°*kaṇḍūlatā* Zucken Śrīk. VI, 67.
kadana n. °Streit Govardh. 426.
**kanakā* ? E 836 (P).
**kantu* m. Liebesgott Amit. XXIII, 6. 14; XXVI, 16; XXXII, 37.
kandarpa °eine Art Coitus E 594 (D). *kāndarpa* zu lesen?
°*kandarpageha* n. Vulva E 343, 875, 882 (P).
°*kandarpajala* n. Sekret der vulva E 323 (R).
°*kandarpanīra* n. Sekret der vulva E 216 (A).
kandala n. *sanfter Ton Pārvat.
°*kandalikā* ? E 874 (R).
kandalī ? Śrīk. XVI, 34.
kanduka m. °eine Art Coitus E 593 (D).
**Kanyākubja* n. *°*jā* Śuk. t. o. 55 [p. 60, 21. 22].
kapi m. *Emblica officinalis E 848 (A). 849 (A). 855 (P).
**kapikacchū* f. Mucuna pruritus Y. 238.
kamala m. *eine Hirschart [Ko. mṛga] Śrīk. XII, 70; XVI, 7.
°*kamalabandhu* m. Sonne Govardh. 427.
kamalinī °eine Art nāyikā E 417 (P).
°*kambalī* = kambala Gewand Śrīk. XX, 5.
°*karakarṣaṇa* n. = parityāga Govardh. 241.
°*karajāṅka* m. = nakhakṣata Śrīk. XVI, 17.
karaṭaka m. *Krähe Amit. XXXII, 34.
°*karaṭicarman* m. = Śiva Śuk. t. o. 19 [p. 32, 24].
°*karaṭṭikā* Schwert Śrīk. XVIII, 25 (Ko.) verdruckt für kaṭṭārikā?
°*karadīpa* m. Handlaterne Śrīk. XI, 52.
**karabhī* °eine Art nāyikā Śārṅg. 3122.
°*karasīkarāyita* zum Geträpfel aus dem Rüssel geworden Śrīk. XIX, 56.
karikā °Becher Śrīk. XIV, 4 (Ko.). 6. 20 (Ko.). 42 (Ko.).
°*karikesara* m. Mesua Roxburghii E 870 (R).
°*karigiri* m. Name eines Berges Kuval. I, 169 (Ko.).
kariṇī °eine Art nāyikā E 211 (K). 212 (P). 346 (A). 347 (P). 404 (R). 405 (P). 555 (K). 578 (A). 876 (R). 877 (R). 933 (R, P).
**karimukha* m. = Gaṇeśa Śrīk. XXI, 6 (Ko.).
°*karivadana* m. = Gaṇeśa Śrīk. XXIII, 16.
°*karīrakāra* m. Töpfer Śuk. t. o. 9 [p. 22, 19].
karkaṭa m. *eine Art Coitus E 576 (A). 593, 598 (D).
°*karkaśaka* eine Pflanze E 819 (P).
karṇadhāra m. °= śrotṛ Śrīk. XXV, 10.
karṇapālī *Ohrschmuck Samay. VI, 12.
°*karṇā* ? E 893 (P).
karṇābharaṇa n. °eine Art Coitus E 593 (D).

**kartana* n. das Spinnen [in *sūtra*°] V. 238.
kartarī °eine Art Schlag V. 152; Y. 153; E 519 (R). 525 (K).
5 *karpaṭa* n. °Gewand [pw Lappen] Śrīk. XV, 15.
°*karmakarīyati* als Diener behandeln Amit. XX, 8.
°*karṣuka* m. Bauer Śuk. t. s. 67, 7.
10 *kalama* m. *Schreibrohr Kalāv. V, 7; Śrīk. XI, 43.
**kalarava* m. Taube Govardh. 597.
°*kalāgraha* m. eine Art Coitus E 593, 597 (D).
15 °*kalāvataraṇa* n. eine Art Coitus E 593, 597 (D).
°*kalpadrumāyita* Śrīk. XXV, 32.
**kalyatva* n. Gesundheit Amit. XIV, 14.
20 *kallolita* wogend Śrīk. II, 33; XVIII, 49; XX, 27; XXIII, 40; XXIV, 31.
kav dichten Śrīk. II, 35.
kavacita gepanzert Śrīk. IV, 28;
25 IX, 3.
°*kavañjanikā* eine Pflanze V. 370.
kavāṭa °Schläfe des Elefanten Śrīk. XV, 30.
°*kavāṭita* eingeschlossen Śrīk. XIV,
30 59.
kavi m. Wasservogel [*ka-vi*!] = haṃsa Śrīk. XXV, 42.
kavīndra m. °= haṃsa Śrīk. I, 34.
kaṣaṇa n. °Vertrautsein und °Pro-
35 bierstein Govardh. 418.
°*kaṣṭūrika* Moschus Śrīk. XII, 90.
°*kastūrīdala* n. Name eines Parfüms E 834 (A).
kāṃsya n. *Musikinstrument Y. 34.
40 °*kākaraṇa* n. Eselschrei Śuk. t. o. 10 [p. 23, 13].
kākila °krähenartig V. 174; E 561 (K).
°*kākodara* m. Schlange Śrīk. VI,
45 68.
**kākṣa* m. n. finstrer Blick Śrīk. XX, 53.

°*kādambayuddha* n. ein Spiel Sarasv. V, 95.
**kāntaloha* n. Magnet Kalāv. VIII, 14.
**kāndarpa* von Kandarpa stammend Manm. I, 19°.
kāpeya *n. Affenweise Śrīk. II, 36.
°*kāmakallolamāla* m. E 887 (P); l. °*malla* (Athlet in der Liebesfreude)?
°*kāmagṛha* n. Vulva E 487, 886 (P).
kāmacālana n. E 422 (S) Erregung des Verlangens (je nach den einzelnen Tagen im Monat); pw ohne Übersetzung!
°*kāmadhāman* n. Vulva E 922 (R).
°*kāmadhārā* Sekret der Vulva E 230 (S).
°*kāmapāśaka* m. eine Art Coitus E 589 Anm. (S).
°*kāmabhuvana* n. Vulva E 923 (R).
°*kāmavār* n. Sekret der Vulva E 407 (R).
°*kāmasalila* n. Sekret der Vulva E 221, 347 (A).
°*kāmasundara* m. eine Art Coitus E 589 (S).
°*kāmāgāra* n. Vulva E 225, 414 (A). 418 (P).
kāmāṅkuśa m. *Penis E 168, 342 (A).
°*kāmātapatra* n. Vulva E 220 (R); Organ in der Vulva E 342 (R, A).
°*kāmāmbhas* n. Sekret der Vulva E 214, 225 (A).
°*kāmālaya* m. Vulva E 213 (A). 418 (P).
°*kāmāvataṃsa* m. eine Art Haarzausen E 509 (A). 510 (P).
°*kāminīpriya* m. eine Art Coitus E 588 (S).
kāmeśvara m. °Stimulans E 848 (A); °Zauberspruch E 922 (R). 925 (A).
°*kāmaukas* n. Vulva E 871 (R).

°*kāra* eine Pflanze E 854 (P).
°*kārkaṭaka* n. eine Art Coitus V. 140; E 556 (K). 567 (R).
kālikā *Schwärze Govardh. 357.
kālikā Vaij. 86, 49 bucklig?
kāvya n. °Geheimsprache Y. 39
°*kāvyaśilpin* m. verächtlich = kavi Śrīk. XXV, 78.
**kāṣṭhatakṣ* m. Zimmermann Śuk. t. s. 147, 4.
**kāsara* m. Büffel Manm. III, 12*; Govardh. 262. 521.
kāhala *Laut Amit. XXXI, 108; °= saṃrabdha Śrīk. XIX, 47.
°*kāhalatā* = śabdāyamānatva Śrīk. XXI, 11.
kāhalā Śrīk. XXIII, 5 = tūrya-śabda nach dem Ko.; pw: Blasinstrument.
kitava m. *Stechapfel Govardh. 115.
°*kimeka* m. Taugenichts Śuk. t. o. Einl. [p. 5, 26].
°*kiṃpuruṣādhirāja* m. = Vaiśravaṇa Śrīk. XX, 21.
kīrti f. °eine Art Coitus E 577 (A). 585 (P).
kīla *m. Flamme Manm. IV, 35°; Śrīk. XXIV, 17.
kīlāla n. *Wasser Darpad. VII, 73.
°*kukkuṭabandha* m. eine Art Coitus E 593, 596 (D).
kuṭa [m. n.?] Haus, Tempel Śuk. t. o. 19 [p. 32, 24].
kuṭumba °= sadṛśa Śrīk. XII, 63.
°*kuṭhāraskandha* die Axt auf der Schulter tragend Śuk. t. o. 6 [p. 20, 6].
kuḍava m. n. Govardh. 130 °Gefäß aus Strohgeflecht (Ko.).
kuḍmala *n. Brustwarze Pārvat.
kuṇḍala n. °eine Art Coitus E 593 (D); °eine Art Schlag E 513 (A, P).
kuntala m. *Trinkschale Śrīk. XIV, 2. 11. 15. 20. 25. 30. 38. 41. 44. 53; XXII, 25.

**kupāṇi* an der Hand gelähmt V. 154.
kuputra m. °Sohn der Erde = Bhauma Govardh. 293.
kubjikā °Messer Śrīk. XVII, 51? 5
°*kubhagā* zurückgesetzte Frau Kandarp. IV, 2, 42.
°*kumudakulapati* m. Mond Śrīk. XII, 62.
°*kumudinīkānta* m. Mond Śrīk. 10 XVI, 43 (Ko.); XX, 56.
°*kumudinījīvabandhu* m. Mond Śrīk. XII, 67.
°*kumudinīnātha* m. Mond Śrīk. IV, 64; XVI, 43. 15
°*kumudvatīkulapati* m. Mond Śrīk. X, 56.
°*kuraṅgaketu* m. Mond Śrīk. IV, 46; XI, 25; XIV, 62.
°*kuraṅgacakṣus* gazellenäugig 20 Śrīk. IX, 54.
kuraṅgadṛś gazellenäugig Śrīk. V, 7; XIV, 53; XV, 4.
°*kuraṅganābhī* Moschus Śrīk. III, 42. 25
°*kuraṅgabhṛt* m. Mond Śrīk. XI, 51.
kuraṅgī °eine Art nāyikā E 346 (A).
kuraba m. °= kurabaka Śrīk. VI, 53 (Ko.). 30
kurala m. *= kurula [alakaracanāviśeṣa Ko.] Śrīk. XIII, 25.
kuruvinda m. Rubin Śrīk. III, 6.
kuliśa m. n. °eine Art Coitus E 589 (S). 35
**kuśāgrīya* scharf wie eine kuśa-Spitze Śrīk. XXV, 120 (Ko.).
kusuma n. *Menstruation E 893 (P).
kusumaketu m. = Kāma Govardh. 40 457.
kusumalāvī Blumenpflückerin Govardh. 477.
°*kusumeṣujala* n. Sekret der Vulva E 352 (A). 45
°*kusumeṣuveśman* n. Vulva E 879 (P).

°*kuharāyita* Śrīk. XXII, 8 [in *vaktra*°, zur Mundhöhle geworden].
°*kuhūrāva* m. Ruf des kokila
5 Manm. IV, 8 d.
kūṭa °= raśmi Śrīk. VII, 48.
°*kūṭatva* n. = saṃkoca [vom Lotus] Govardh. 233.
°*kūṭasthatā* [pw *°tva*] Beständig-
10 keit Śrīk. III, 18.
**kūṭayantra* n. Falle Kalāv. I, 44.
°*kūbari* f. [pw *kūbarī] Śrīk. XIX, 50 [könnte auch für *kūbarin*
15 stehen!].
°*kūbaritā* Śrīk. XX, 2 (= rathabhāva).
**kūbarin* m. Wagen Śrīk. XX, 11. 58 [Ko.; könnte auch *kūbari*
20 sein!]. 61.
°*kūrmabandha* m. eine Art Coitus E 596 (D).
°*kūrmi* (= kutsita ūrmir yasya) Śrīk. XIV, 34.
25 **kūlaṃkaṣā* Fluß Śuk. t. o. 12 [p. 24, 33; 25, 1].
kūṣmāṇḍa m. *Beninkasa cerifera V. 238.
kṛtāñjali *m. eine Arzneipflanze
30 E 840 (P). 906 (R).
°*kṛtāñjalī* eine best. Pflanze E 838 (R).
**kṛpīṭayoni* m. Feuer Śuk. t. o. 25 [37, 19].
35 *kṛṣ* + *ni* °zusammenkratzen? Kalāv. VIII, 28.
°*kekarita* schielend Govardh. 175.
°*kekibandhu* m. Wolke Śrīk. IV, 47.
40 **kekiśikhā* eine best. Staude E 891 (R).
°*ketakaśara* m. = Kāma Śrīk. XI, 35.
**kenipātana* n. Steuerruder Śrīk.
45 XXV, 125 (Ko.).
Kaiṭabhī °= Lakṣmī? Govardh. XXIII.

°*kokanadapattradṛś* lotusblattäugig Śrīk. XIII, 1.
kolākṣa n. °eine Frucht? E 832 (P).
°*kolāhalita* Śrīk. XXIV, 14 von Lärm erfüllt.
°*kośalikā* Geschenk Śrīk. XXII, 39 [pw *kau*°].
koṣa m. °= makaranda Śrīk. VI, 22; doch genügt die Bedeutung „Schatzkammer".
kohalī °geschwätzig Vaij. 86, 49.
**kaukṛtya* n. Übeltat Amit. XXXI, 94.
°*kauṭumbya* n. (= bandhutvopalakṣitaṃ sādṛśyam) Śrīk. X, 50.
°*kaumudījāgara* m. ein Fest V. 55.
kaurma n. °eine Art Coitus E 567 (R).
°*kaurmaka* n. eine Art Coitus E 576 (A).
kaula °n. eine Art Schnaps Viṣṇusm. XXII, 83.
°*kaustubhāṅka* m. = Viṣṇu Śrīk. I, 29.
°*krīḍāyita* n. Spiel E 413 (A). 418 (P).
°*kruḍ* [*akroḍat*] berühren? Śuk. t. o. 30 [p. 40, 32].
°*kroḍacarva* m. eine Art Zahnmal E 506 (A, P).
°*kroḍacarvita* n. eine Art Zahnmal E 506 (R).
°*kṣaṇadākuṭumba* m. Mond Śrīk. III, 75 (in °*lekhāvacūla* = Śiva).
°*kṣaṇadābhujaṃga* m. Mond Śrīk. XX, 9.
°*kṣaṇaruci* m. Blitz Amit. XVI, 5. 10.
kṣīra n. *Wasser Amit. XXVIII, 3.
°*kṣīrajala* n. eine Art Umarmung E 443 (K). 444 (P).
°*kṣīrajalaka* n. eine Art Umarmung V. 101.
kṣīranīra n. *eine Art Umarmung E 432 (P). 442 (R, A).

°kṣīranīraka n. eine Art Umarmung V. 99.
°kṣīravāyasī eine Pflanze E 849 (A).
°kṣīrasarasvat m. Milchmeer Śrīk. III, 3.
°kṣīrodanvan m. Milchmeer Śrīk. IV, 63.
kṣudrā *Pflanzenname E 891 (A).
°kṣundan Śrīk. XII, 65 (= gacchan); XIX, 65 (= kurvan).
kṣepaṇa n. °eine Art Liebkosung Saṃkaramiśra zu Gītag. p. 47.
°kṣaibya n. Rausch Śrīk. 56. 58 (Ko.). 63. 66; XXIV, 33.
°kṣoṇībhartṛ m. Berg Śrīk. IV, 64.
°kṣoṇībhṛttanayā = Pārvatī E 418 (P).
°kṣoṇīrakṣaka m. Fürst Śuk. t. o. 28 [p. 39, 17].
°Kṣoṇīsuta m. Name eines Dämons E 911 (A).
°khaguru m. = Kalaviṅkaka Manm. 435, 1.
khaṇḍanā °eine Art Frau Vaij. 86, 53.
°khaṇḍābhraka n. eine Art Zahnmal V. 126. 127; E 504 (K). 505 (R, A, P).
°kharaḍita bestäubt [vgl. Marāṭhī *kharaḍṇeṃ*!] Śuk. t. s. 106, 5.
°kharatejas m. Sonne Śrīk. IV, 49.
°kharadhāman m. Sonne Śrīk. XII, 79.
**khali* m. Ölkuchen Śuk. t. s. 105, 3; 106, 5 [hier Ölkuchenstaub].
khalinī °= khalakula Śrīk. II, 21.
khalu mit Absolutivum: „genug mit ...“ [vgl. Speyer, Syntax, § 193, Anm.] Śrīk. XVII, 51.
**khādyaka* m. eine best. Speise Pañcat. t. o. I, 14 [p. 81, Z. 14].
khecara m. °Gott Śrīk. X, 18; XII, 53.
°gaganāyita Śrīk. IX, 24 zum Himmel geworden.
gaja m. °eine Art nāyaka E 347 (P).

°gajapippalī f. E 864 (S) [pw °*lī*] Scindapsus officinalis.
°gajabalā Uraria lagopodioides E 849 (A).
**gajaskandha* m. Cassia alata oder C. tora E 341 (S); oder wörtlich zu nehmen als °Elefantenschulter ? [vgl. Nachtrag pw!].
gajā °eine Art nāyikā Śrīk. V, 13.
**gajāsya* m. = Gaṇeśa Śrīk. I, 38.
°gajopamardita n. eine Art Coitus V. 143.
gañj °demütigen Govardh. 384. 685.
gañjana n. = tiraskāra Govardh. 557.
°gañjita = tiraskṛta Govardh. 198.
gaṇanāpati m. *Rechenmeister Śrīk. X, 19.
°gaṇāṅganā Hetäre Govardh. 678.
gaṇādhipa m. = *Gaṇeśa Śrīk. XXIII, 22; Śuk. t. o. 64 [p. 66, 24].
gaṇendra m. °= Gaṇeśa Śrīk. XXIV, 42 (Ko.).
gaṇḍa m. *Rhinozeros Śuk. t. o. 41 [p. 49, 22. 24].
gaṇḍaka m. °Kissen Śrīk. XI, 66 (Ko.); XV, 49 (Ko.).
°gaṇḍamasūra m. Wangenkissen Śrīk. XV, 6 (Ko.) [pw *masūra* *Kopfkissen].
°gatajalīyati Amit. XX, 8 zum ausgetrockneten Teiche machen.
°gada eine Pflanze (Costus?) E 870, 906, 907, 936 (R).
°gandhadantin m. brünstiger Elefant Śrīk. XVIII, 38.
**gandhapāṣāṇa* m. Schwefel V. 366.
**gandhasāra* m. Sandel Śrīk. X, 36.
gandhasindhura m. brünstiger Elefant Govardh. 15; Śrīk. XIII, 4; XIV, 22.
°gandhaiṇa m. Moschustier Manm. II, 3°.

**gaya* m. Bos gavaeus Manm. III, 2^c ?
gargarikā °Topf Śuk. t. o. 9 [p. 22, 2].
5 *gard* °yahen Śuk. t. o. 11 [p. 24, 12].
°*gardana* n. Yahen Śuk. t. o. 11 [p. 24, 14. 15].
°*gardabhākrānta* n. eine Art Coitus
10 V. 143; E 556 (K).
°*garbhastambha* m. Festigen des Foetus E 896 (A).
**garbasthāna* n. Uterus E 425 (D).
°*galahastikā* am Halse Packen
15 Śrīk. V, 47 (Ko.).
°*galvarkopala* m. Mondstein Śrīk. XXV, 39.
°*gaḥsukā* ? Śuk. t. o. 29 [p. 40, 12. 13]
20 °*gāḍhīkriyā* Verengung E 879 (P).
°*gāruḍabandha* m. eine Art Coitus E 593, 598 (D).
°*gāruḍīya* Gift = Śrīk. II, 5.
gārdabha °eine Art Coitus E 577
25 (A). 593, 595 (D).
°*gārdabhika* eine Art Coitus E 569 (R). 578 (A).
**girikarṇī* Clitoria ternatea E 897, 906 (R).
30 °*giriputrī* = Pārvatī Śrīk. VIII, 1.
°*girirājaputrī* = Pārvatī Śrīk. VII, 13.
°*girirājabhū* = Pārvatī Śrik. VIII, 12.
35 *guñjā* = paṭaha (Trommel) Śrīk. VI, 72.
guṇa m. Koch Śrīk. XXV, 47.
°*guṇīkāra* m. = °karaṇa Daśar. III, 21^a (Ko.).
40 *gula* m. °Kugel Śrīk. III, 5.
°*gulaka* m. Menge Śrīk. I, 14 (Ko.); XI, 52; XVI, 3 (Ko.); n. XI, 1 [in vajragulakam = āyudhabhedaḥ].
45 **guluccha* m. Strauß Śrīk. VIII, 53.
°*gūḍhaka* n. eine Art Zahnmal V. 126; E 499 (K, R, A).

°*gṛhacaṭaka* [m. ? n. ?] E 865 (R) ?.
**gṛhāmbu* n. saurer Reisschleim E 883 (P).
**genduka* m. Spielball Śrīk. VI, 62 (Ko.).
go m. °eine Art nāyaka E 347 (P).
°*gotraskhalana* n. Namenverwechslung Govardh. 191; Sāhityadarpaṇa III, 219; E 282 (Rasamañjarī).
°*gotraskhalita* n. Namenverwechslung V. 185; Govardh. 199. 206; Rudraṭa, Sṛṅgāratilaka II, 47.
°*godhūmapuñjikā* ein Spiel V. 209.
gopa m. *Myrrhe E 876 (R) [oder **gopā*, Ichnocarpus frutescens?]. 879 (P).
°*goyūthika* n. eine Art Coitus V. 144.
gorakṣa m. *Orangenbaum oder *eine best. Heilpflanze, E 848 (A). 854 (P).
golaka [m. ? n. ?] = maṇḍala Śrīk. VI, 71.
gaurī °Organ in der Vulva E 343 (P).
°*gaurīpriya* eine Art Coitus E 594 (D).
granthila knotig (°in übertragenem Sinne) Govardh. 500.
°*grāmyaratam* eine Art Coitus Y 136; E 566 (R).
glau m. *Mond Kuval. I, 109 (Ko.).
ghaṭikā °Otterköpfchen? Śuk. t. o. 64 [p. 66, 24].
ghaṭṭita n. eine Art Kuß E 459 (R, A); °eine Art Coitus E 593, 598 (D).
°*ghaṭṭitaka* n. eine Art Kuß V. 107; E 459 (K).
°*ghananāda* m. Amaranthus polygonoides (oder Butea frondosa) E 873 (R); = Donner Śrīk. XXI, 16.
gharma m. *Schweiß Śrīk. XVIII, 45 (Ko.). 54. 56; XIX, 8; XXII, 14; XXIII, 50.
°*gharmapāthas* n. *Schweiß Śrīk. XVI, 38.

gharmavāri n. *Schweiß. Śrīk. VIII, 6.

°*gharmasalila* n. Schweiß Śrīk. IX, 7.

°*gharṣaṇāśman* m Probierstein Śrīk. XII, 67 (Ko.).

ghasmara °Verschlingen? Śrīk. XVII, 42.

**ghuṭikā* Vīrarāghava zu Mahāvīrac. I, 35 = nalaka.

°*ghuṇāyamāna* als Bohrwurm erscheinend Śrīk. X, 44.

**ghṛṣṭi* f. = gharṣaṇa Śrīk. V, 5.

ghoṭikā *Stute Śuk., t. s., Ms A, 50 (= ZDMG. 55, p. 40, Z. 18; 42, Z. 3).

°*ghoṇā* [Variant.: °*ghonā*, °*gholā*]? V. 193.

°*ghoṇī* Sack Śuk. t. o. 45 [p. 53, 12].

ghoṣa m. *Luffa foetida E 859, 883 (R). 886 (P).

ghoṣā *Anethum sowa oder *Galläpfel auf Rhus: E 861, 884, 885 (A). 886 (P). 888 (S).

cakoradṛś rebhuhnäugig Śrīk. VII, 16; IX, 3; XII, 82.

°*cakorikā* Perdix rufa = Henne Govardh. 366.

°*cakorīdṛś* rebhuhnhennenäugig Śrīk. XIII, 47.

**cakkala* = pīṭha Śrīk. VII, 59 (Ko.).

cakra n. °Schlachtordnung? Manm. III, 18 c; *Strudel Govardh. 692..

cakraka (= cakrākāra kaṇa) Śrīk. XII, 31.

°*cakrataru* m. ein best. Baum E 894 (P).

cakrabandha m. °eine Art Coitus E 593, 594 (D).

caṭ + *ut* Kaus. °aufscheuchen Manm. 421, 24.

°*caṭakavilasita* n. eine Art Coitus V. 162.

°*caṭakavilāsa* m. eine Art Coitus E 558 (K).

caṭulita = kampita Śrīk. VII, 39. 64; XXIV, 35.

°*caṇḍadyuti* m. Sonne Śrīk. XII, 70.

°*caṇḍārcis* m. Sonne Śrīk. XVI, 45.

°*caturasrākṣī* f. Śrīk. X, 58 (Ko.) = bhaṅguradṛś.

°*candanaśailarāja* m. = Malaya Śrīk. VI, 42.

**candanācala* m. Malaya Śrīk. VII, 22.

°*candragrāvan* m. Mondstein Śrīk. XVI, 16.

°*candradṛṣad* f. Mondstein Śrīk. XVI, 25.

candramukhī °mondgesichtig Śrīk. XII, 53.

°*candraśikha* m. = Śiva Govardh. XXI.

°*candraśikhāmaṇi* m. Śiva Śrīk. IV, 22.

candrātapa m. Mondschein Śrīk. XI, 37.

°*candrābharaṇabandha* m. eine Art Coitus E 594 (D).

°*candrāyaka* ? Amit. XXXI, 108.

candrāśman m. Mondstein Śrīk. IV, 17. 35.

caraṇa m. n. *Wurzel E 868 (P).

caraṇa n. *Essen. Śuk. t. o. 58 (p. 63, 5).

°*caraṇalaṅghana* n. Fußtritt Govardh. 87.

**caramādri* m. = astaparvata Śrīk. X, 4.

°*carmacakṣus* = alpadarśin Śrīk. II, 52.

°*calacakṣus* bewegtäugig Śrīk. XIII, 36.

calita n. °eine Art Kuß E 470 (K).

°*calitaka* n. eine Art Kuß V. 113.

°*cāṭukapheluka* [?] eine Art Coitus E 584 (P).

cāturvarṇya n. °Brahmanengemeinde? Y. 3, Z 1.

°*cāndrakānta* Adj. zu candrakānta Manm. II, 11 c.

cāndramasī °Organ in der Vulva E 343 (P).
°*cāpabhṛt* m. Bogenschütze Śrīk. XXV, 56.
5 °*ciñcinikā* Tamarinde? E 885 (A).
citraka n. °= tilaka [pw *Sektenzeichen] Śrīk XIII, 9; °eine Pflanze? E 848, 849 (A).
**citrakāya* m. Tiger Śuk. t. o.
10 33. 52. 53 [p. 43, 17; 59, 8. 10. 19. 23].
**citratanu* m. °Tiger Śuk. t. o. 54 [p. 60, 11].
°*citradayitā* = citriṇī E 405 (A).
15 °*citrapriyā* = citriṇī E 413 (A).
**citrasaṃstha* gemalt Kathāk. II, 70.
**citrokti* f. [pw eine seltsame Stimme, St. vom Himmel]
20 Daśar. III, 8 °„bright conversation" Haas.
cintāmaṇi m. °Name eines Räuchermittels E 906 (R). 920 (A). 921 (P).
25 °*cirapathika* lange verreisend Govardh. 291.
°*cucūlikā* Brustwarze E 414 (A).
°*cumbitaka* n. eine Art Coitus V. 167. 169; E 560 (K).
30 **cul* ? E 922 (R).
culaka m. = gaṇḍūṣa Śrīk. VIII, 20 (Ko.); XIX, 45 [pw „wohl nur fehlerhaft für *culuka*"].
culakay schlürfen Śrīk. V, 8;
35 VII, 4; XVIII, 58 [pw „wohl nur fehlerhaft für *culukay* Spr. 7646"].
culump + *ut* [*ucculumpya* °= śrutvā] Śrīk. XVII, 55.
40 **culli* f. Kochofen Śuk. t. o. 22 [p. 34, 35].
cūḍaka m. °ein apadravya V. 368.
°*cūtabhañjikā* ein Spiel Sarasv. V. 94.
45 *cūrṇa* °= kuñcita Śrīk. VIII, 7; XI, 36 [°zerzaust?].
cūṣaṇa n. °eine Art Kuß Y. 108.

°*cetasa* n. = cetas Manm. IV, 37[b].
°*cetaḥśilā* = manaḥśilā E 914 (P).
cokṣa m. °Mitglied einer best. Kaste V. 262.
codya n. *Einwand Śrīk. XXV, 35.
cola m. °Bogenfutteral Govardh. 329. 474.
cyuti f. °Ejakulation E 864 (R); °Orgasmus E 905 (R).
chard + °*ud* ausspeien Mahāvīrac. I, 35.
chāgala n. °eine Art Coitus V. 143. 144: E 556, 557 (K).
chāgī °eine Art nāyikā Śārṅg. 3122.
chāyā *Alpdrücken Samay. V, 14? [J. J. Meyer übersetzt „Schatten"; vgl. Samay. p. 57, Anm. 2].
°*chāyāgrāhin* einen Makel besitzend Govardh. 233.
**chidi* f. °Abschneiden Śrīk. IX, 16.
chuṭ Kaus. °öffnen Śuk. t. s. 103, 3 [pw tünchen].
chur + *ā* °salben Śrīk. XIII, 2; VI, 45 (Ko.) °bestäubt [*ācchurita*].
churita n. °eine Art Nägelmal E 408 (R). 413 (A). 417 (P). 485 (A, P). 736 (R).
°*churitaka* n. eine Art Nägelmal E 412 (A). 483 (K).
°*jagdhin* verzehrend Śuk. t. o. 53 [p. 59, 30] in *dvīpijagdhinī*.
**jaṭāmāṃsī* Nardostachys jatamansi E 891 (R).
**jaṭi* f. Ficus infectoria E 907 (R).
jaḍa °= guru Maṇirāma zu Ṛtus. I, 7.
°*jaḍagu* m. Mond Śrīk. XVI, 9.
°*jaḍatejas* m. Mond Śrīk. XVI, 2.
°*jaḍaraśmi* m. Mond Śrīk. XVI, 50.
jananī *Mitleid Darpad. III, 96.
**jani* f. Mutter Manm. II, 16[b].
°*japamālāyate* Kuval. I, 96 zum Rosenkranze werden.
°*jambukī* eine Pflanze E 836 (P).
°*jayabandha* m. eine Art Coitus E 597 (D).

**jarin* bejahrt Amit. X, 9.
jala n. °= prabhāviśa Śrīk. XVIII, 28. 53.
°*jalakaṇḍū* ? E 859 (R)
°*jalakarin* m. Krokodil? [pw °*hastin* Dugang oder Krokodil] Śrīk. IX, 29,
°*jalakuñjara* m. Krokodil? Śrīk. XII, 52.
°*jalagaja* m. Krokodil? Śrīk. X, 53.
°*jaladantin* m. Krokodil? Śrīk. IX, 30 [hat hier *dāna* = mada!].
°*jalanidhīyati* Amit. XX, 8 als Ozean betrachten.
jalamānuṣī Śrīk. IX, 13; XII, 49.
jalamuc m. °eine Art Cyperus E 836 (P).
°*jalāśva* m. Śrīk. IX, 41 (Ko.) ein mythisches Wassertier.
jalpana n. °Mund Amit. XI, 8; XXIV, 4; XXXI, 22.
°*jalpākatā* Geschwätzigkeit Śrīk. VI, 49.
**javanī* Vorhang Govardh. 538.
°*javānī* ? E 849 (A).
°*jāghana* n. eine Art Umarmung E 432 (P). 447 (A, P). 449 (A).
°*jātikā* ? E 828, 836 (P). 906 (R).
°*jātipattraka* n. Muskatblüte? E 827 (A).
°*jātipattrikā* Muskatblüte? E 849 (A).
**jātīrasa* m. Myrrhe E 884 (A).
jānapada °bewohnend [in *taṭa*°] Śrīk. IX, 23.
°*jānukūrpara* n. eine Art Coitus Y. 142; E 568 (R). 577 (A).
°*jārī* = kanyā prasūtikā Vaij. 86, 48.
jālaka n. °ein apadravya V. 368.
**jigamiṣā* das Verlangen zu gehen Śuk. t. o. 58 [p. 62, 26].
jiṣṇu m. *= Indra Śrīk. XIX, 16; XXIII, 39.
°*jihvāyuddha* n. eine Art Kuß V. 112.
jīmūta m. *Cyperus rotundus E 835 (P).
jīra m. *Kümmel E 849 (A).
**jīvajīva* m. eine Hühnerart Samay. V, 12. 5
°*jīvakā* Terminalia tomentosa oder Coccinia grandis E 849 (A).
jīvana n. °eine Pflanze E 897 (P).
jīvā *Bogensehne Govardh. 321 [in *nirjīva*]. 10
jṛmbhita n. eine Art Coitus E 566, 567 (R). 575 (A).
°*jṛmbhitaka* n. eine Art Coitus V. 140; E 555, 556 (K).
jyeṣṭhā *Mittelfinger Y. 162; 15 *kleine Hauseidechse E 838 (R).
jyoti = jyotis Amit. XIX, 8 [pw „nur Loc. *jyotau* und in °*darśana*"].
**jyotiriṅgaṇa* m. Elater noctilucus 20 Śrīk. XXII, 46.
jyotkṛtya = āpṛcchya Śrīk. V, 19 (Ko.).
°*jvālā[mukha]bandha* m. eine Art Coitus E 593, 597 (D). 25
°*jvālālāñchana* n. Feuer Śrīk. XX, 58.
jhaṃkṛti f. Summen Manm. I, 9[a].
°*jhaṣaketu* m. = Kāma und Meer Śrīk. XI, 34; XII, 78. 30
°*jhaṣalakṣman* m. = Kāma Śrīk. XV, 43.
**jhaṣāṅka* m. °= Kāma Śrīk. XI, 2.
°*jhaṣāvacūla* m. = Kāma Śrīk. VI, 41; XV, 39. 35
°*jhāṃkārita* = saṃmukhīkṛta Śrīk. II, 49.
**jhāṃkṛta* n. °= rutam Śrīk. XVIII, 31.
°*jhāṭkṛta* n. Sausen Manm. III, 9[d]. 40
°*jhiṇṭa* n. Reisig Śuk. t. s. 43, 11; 44, 3 [Marāṭhī *jhiṃṭ*!].
ṭaṅka m. Śrīk. II, 11 (°= sphāra); XI, 75 (Ko.) °= hohe Stellung; XII, 69 °= rīti; XII, 74 °= 45 vilāsa. Also etwa „hervorragender Glanz".

ṭaṅkana n. Śrīk. X, 56.
ṭaṅkay + °*prod* Śrīk. XX, 45.
ṭīk + *ā* °sich nähern Śuk. t. o. 4 [p. 17, 2]; °geraten in, Śuk. t. o. 30 [p. 41, 8].
ṭīk + °*samā* hintrippeln Śuk. t. o. 19 [p. 32, 22].
°*ṭhaka* m. „Thug" Amit. XXI, 22. 23; Śrīk. VI, 33.
°*ṭhaṭhaïkāra* m. der Laut klapp, klapp Śuk. t. o. 25 [p. 37, 16].
°*aḍhaṃḍholayat*[?] Śuk. t. s. 50, 4 hingießen.
°*ḍhaukanikā* Geschenk Śrīk. VIII, 46 (Ko.); IX, 51, (Ko.).
tagarī °= tagara? E 933 (R).
**taṇḍulakusumavalivikāra* m. eine best. Kunst V. 32.
°*tanujanin* m. Sohn E 556 (K).
tantu m. Śrīk. VIII, 13 °Fülle oder dergl.
**tantusaṃtati* f. Nähen Śrīk III, 10.
tantrī °= tantra Reihe Govardh. XV.
°*tapanaśilā* Sonnenstein Govardh. 248. 691.
°*tamīkuṭumba* m. Mond Śrīk. XI, 36; XII, 54.
°*tamījīvātu* m. Mond Śrīk. IV, 50.
°*tamīnātha* m. Mond Śrīk. XVI, 5.
°*tamībhujaṃga* m. Mond Śrīk. XI, 69.
°*tamīvallabha* m. Mond Śrīk. X, 49.
tarakṣu m. °Tiger Śuk. t. o. 53 [p. 59, 17].
°*taraṅgaraṅga* m. eine Art Haarzausen E 510 (P).
°*taraṅgaraṅgaka* n. eine Art Haarzausen E 509 (A).
°*taraṅgitadṛś* bewegtäugig Śrīk. XIV, 6.
°*taraṇimaṇi* m. Sonnenstein Manm. II, 11ᵈ.
taru m. Baum Manu I, 46 [pw: „Noch nicht bei Manu".].
°*taruhariṇa* m. Affe Govardh. 109.
**tarṣuka* durstig Śrīk. III, 9,
°*talāra* m. Stadtwächter Śuk. t. s. 104, 6; 105, 4. 6.
**talla* m. kleiner Teich Śrīk. VI, 55.
**tallaja* m. Ausbund Manm. 639, 4.
tāṭasthya n. Unbeteiligtsein Śrīk. XVII, 20 (Ko.).
tānti f. °Ermattung Śrīk VIII, 13; XII, 56; XV, 36; 47; XXIV, 40.
tāmasa *n. Finsternis Amit. XXXII, 18.
**Tārakavairin* m. = Skanda Śrīk. IV, 51.
°*Tārakāntakāra* m. = Skanda Śrīk. IV, 54.
°*tārakṣava* Hyänen-, Pārvat.
°*tāla* m. = vādyabhāṇḍaviśeṣa [pw *Cymbel] Śrīk. XXII, 28.
tigmagu m. °Sonne Śrīk. X, 4 [pw nur als Adj.].
titaü *m °Mann Govardh XLIII.
tim *naß werden Govardh. 442; Śrīk. XVIII, 20.
°*timiradruh* m. Sonne Śrīk. VI, 71.
°*tilataṇḍula* n. eine Art Umarmung E 432 (P). 442 (A, P).
**tilataṇḍulaka* n. eine Art Umarmung V. 99. 100; E 441 (K, R).
°*tilataṇḍulāyita* n. eine Art Umarmung Śrīk. X, 40.
**Tutātita* m. = Kumārila Śrīk. XXV, 65.
°*tumaguma* onomatoypoet. Manm. 436, 8.
turaga m. °eine Art nāyaka E 163 (K). 170 (A). 171 (S). 346 (A); Śārṅg. 3122.
turaga m. °eine Pflanze [Physalis flexuosa?] E 887 (P).
°*turagādhirūḍhaka* n. eine Art Coitus V. 143.
°*turagārohaṇa* n. eine Art Coitus E 594 (D).
turagī °eine Art nāyikā E 346 (A).
turaṃga m. eine Art nāyaka E 346 (A). 347 (P).

turaṃgama m. °eine Pflanze E 887 (P).
turaṃgamā °Galopp Śuk. t. o. 58 [p. 63, 4].
**turaṃgavadana* m. Gandharve Govardh. XV.
°*turaṃgaśatru* m. Büffel E 862 (P).
**turaṃgī* °eine Art nāyikā E 347 (P).
tulākoṭi *f. Fußreif Manm. 642, 3 [hier *tulākoḍie*, Gen. Sing. in Śaurasenī] Vgl. Z p. 40.
tulādhara m. °Krämer Samay. VII, 21.
tuṣa m. *Terminalia bellerica E 887 (P).
°*tuṣāraruci* m. Mond Govardh. 503.
°*tuṣāradhāman* m. Mond Śrīk. XI, 22; XVII, 16.
°*tuhinaruc* m. Mond Śrīk. XVI, 59.
°*tuhinaruci* m. Mond Śrīk. XII, 84.
°*tṛṇamukha* Gras fressend Govardh. 264.
°*tṛtīyāprakṛti* f. Eunuch V. 165 [pw **tṛtīya*°]. Zu trennen tṛtīyā prakṛtiḥ!
toyada m. *Cyperus rotundus E 833, 834 (A). 836, 912 (P).
taulya n. Gleichheit Kuval. I, 44; Govardh. 362 (Ko.).
°*trayīkavi* m. = Brahman Śrīk. XVI, 31.
°*tridaśasarit* f. = Gaṅgā Śrīk. IV, 63.
°*tridivayuvati* f. = apsaras Śrīk. XXIII, 40.
°*tridivasad* m. Gott Śrīk. XVII, 14.
°*tripāda* n. eine Art Coitus E 585 (P).
°*trivallībandha* m. eine Art Coitus E 593 (D) [°*trivali*° zu lesen].
triveṇu m. °= yativiśeṣa Śrīk. XX, 7.
traivikrama eine Art Coitus E 574 (A). 584 (P). 590 (S). [Im pw belegt aus Hāla 411 (Ko.)].

**tvatka* dein [alleinstehend; pw „am Anfang eines Komp."] Śrīk. XXV, 60.
thūtkṛta °vor dem man ausspeit Darpad. I, 45. 5
daṇḍa m. *stabförmige Truppenstellung Śrīk. XX, 63.
daṇḍapāśika m. Polizeimeister Śuk. t. s. 139, 12.
**daṇḍotpala* m. = sahadevī E 906 (R). 10
**daṇḍotpalā* = sahadevī? E 883 (R).
danta m. °Zahnmal? E 501, 506 (P).
danta n. °Zahnmal E 505 (P). 15
**dantamala* n. Unsauberkeit der Zähne Y. 237.
°*dantapaṅka* m. Unsauberkeit der Zähne V. 237.
°*dantāvalāsya* m. = Gaṇeśa Śrīk. XVI, 54. 20
°*dantāvalopamardita* n. eine Art Coitus E 556 (K).
°*dantivadana* m. = Gaṇeśa Śrīk. XXIII, 14 (Ko.). 25
darpaṇa n. *Auge Darpad. I, 71.
°*darpavināśana* n. eine Art Coitus E 594 (D).
°*daśanacchedana* n. Zahnmal V. 126. 30
°*daśanacchedya* n. Zahnmal V. 126. 128; Y. 125.
°*daśarātrika* n. Zehnnächtefeier Y. 198.
°*Dākṣāyaṇīpriyatama* m. = Śiva Śrīk. XI, 41. 35
°*dāṇḍapāśika* m. Polizeimeister Y. 290.
dāya m. °Spielpartie [pw n.] Govardh. 354. 40
**dārikā* Hetäre Amit. XXIV, 14; Śuk. t. s. 132, 9.
dāśa m. °= kirāta Śrīk. V, 32.
°*digdvipa* m. = diggaja Śrīk. XVII, 65. 45
°*ditijanman* m. = daitya Manm. III, 8[b].

°*ditibhū* m. = daitya Śrīk. XXIV, 1.
°*dinaṃmanya* für Tag geltend Śrīk. IV, 12.
°*dinādhipa* m. Sonne Śrīk. XXIII, 5 42.
°*divyadhanus* n. Regenbogen Śrīk. XVIII, 19.
°*dugdhajaladhi* m. Milchmeer Śrīk. XIII, 42.
10 °*dugdhanīra* n. eine Art Umarmung E 449 (A).
°*dugdhapūra* m. Milchmeer Śrīk. XII, 70 (Ko.).
dundubhi m. *Gift Amit. XVII, 12.
15 *durgā* °= bilva Govardh. 340 (Ko.).
°*dūṣikā* ? Vaij. 86, 47.
°*dṛgambu* n. Träne Śrīk. XI, 58. 70.
**dṛḍhagranthi* Bambus Darpad. 20 VII, 12.
**dṛbdha* = saṃpādita Śrīk. XIX, 59; XXV, 17.
dṛś, *adarśat* Śrīk. XXV, 50 [*dṛśo laṅi guṇaḥ* Ko.; aber zu XX, 25 60: *luṅy aṅi guṇe ca kṛte rūpam*].
°*devadruma* m. Pinus deodora E 879 (P).
°*devabandha* m. eine Art Coitus 30 E 593, 597 (D).
**devavṛkṣa* m. Śrīk. XVII, 65 (Ko.) Götterbaum.
daityaguru m. °= Sperma Śṛṅgāratilaka (ed. Bombay 1894) 8.
35 *dairghya* n. °Langsamkeit E 351 (K).
daivata m. Gott Śrīk. XXIII, 39.
°*dolāyitabandha* m. eine Art Coitus E 590 (S).
40 °*dolitabandha* m. eine Art Coitus E 593, 597 (D).
°*doḥsādhika* = yāmika Govardh. 133.
**dyusad* m. Gott Śrīk. VIII, 41; 45 XIII, 16; XIX, 11. 46; XXIII, 1.
°*dyusadasahṛd* m. = daitya Śrīk. XXIV, 18.
°*dyusaddviṣ* m = asura Śrīk. XXIII, 34.
**dyusadman* m. Gott Śrīk. XIV, 30.
°*dyusaritsuta* m. = Gāṅgeya Śrīk. XXI, 8.
**draḍhīyas* [dṛḍha] Śrīk. V, 53.
drava m. °Orgasmus E 405, 412, 884 (A).
dravatā °Orgasmus E 406 (P). 413 (A). 417 (P). 578 (A). 884 (A). 886 (P).
dravatva n. °Orgasmus E 405, 884 (A).
drāghiman m. °= ativilamba Govardh. 224.
**drāvaka* flüssig Y. 36.
drāvaṇa n. °in Orgasmus bringen E 883 (R). 886 (P).
dru °in Orgasmus geraten; Kaus. °in O. bringen: E 345 (R). 348 (P). 405 (A). 408, 409 (R). 412 (A). 418 (P). 884, 885 (A). 886, 887 (P). 888 (S). 922, 923 (R).
dru + *sam* Kaus. °in Orgasmus bringen E 413, 884 (A).
drutā °in Orgasmus geraten E 342 (A) 418 (P).
°*drumasadman* m. Vogel Śuk. t. o. 70 [p. 68, 6].
**droṇamukha* n. Hauptort Y. 44. 290.
droṇī *hölzernes Haus Śrīk. IV, 26 (Ko.).
**dvānavati* 92. Y. 362.
°*dvārapuṭa* m. Türverschluß Śrīk. VI, 35.
°*dvārasampuṭa* m. Türverschluß Śrīk. X, 3.
°*dvārāgrapaṭṭa* n. Torflügel? Śrīk. XXI, 46.
°*dvāḥpaṭṭa* n. Torflügel Śrīk. XXI, 45 (Ko.).
dvija m. °Biene Śrīk. VIII, 25; °Gestirn Śrīk. I, 45; XI, 42; XII, 65. 71; XIV, 61. 62.

dvijarāja m. *= Garuḍa Śrīk. XXV, 51.
°*dvijādhipa* m. Mond und Garuḍa Śrīk. V, 22.
°*dvijādhirāja* m. Mond und Kumārila Śrīk. III, 59; Mond IV, 23; X, 47.
°*dvijīra* [n. ?] zwei Arten Kümmel E 822 (A).
°*dvitala* [n. ?] eine Art Coitus Y 142; E 568 (R).
°*dvipakarṇa* [m.] = hastikarṇa E 858 (K).
?*dvipaṭī* Gewand Śuk. t. o. 3. 19. 44 [p. 15, 11; 32, 23; 52, 9].
°*dvipāṅganā* = hastinī [nāyikā] E 414 (A).
°*dvipī*=hastinī [nāyikā] E 346 (A).
°*dviradana* m. Elefant [in °*dviradanavadana* m. = Gaṇeśa] Śrīk. XXIII, 17. 23.
°*dviradapippalī* Pothos officinalis oder Piper chaba E 861 (A).
°*dviradamukha* m. = Gaṇeśa Śrīk. XXIII, 14.
°*dviradāṅganā* = hastinī [eine Art nāyikā] E 163, 211 (A).
*°*dviradāntaka* m. Löwe Śuk. t. o. 40 [p. 48, 36].
dvaimātura *m. = Gaṇeśa Govardh. XXVII.
°*dhattūraka* [m.] Datura alba E 883 (R). 887 (P).
°*dhanabhāgin* m. Erbe Darpad. I, 35.
°*dhanahārin* m. Wucherer Śuk. t. o. 63 [p. 65, 32].
°*dharaṇīruha* m. Berg Govardh. 674.
°*dharanandinī* = Pārvatī Govardh. 183.
dharādhara m. °Fürst Śuk. t. o. 60 [p. 64, 3].
°*dharitrīdharavara* m. = Himālaya Śrīk. XXI, 53.
°*dharmavattva* n. Attributhaftigkeit Kuval. fol. 3[b], Z. 3.
°*dharmahasta* m. Versprechen durch Handschlag Śrīk. X, 7.
**dharṣiṇī* freches Weib Śuk. t. o. 28 [p. 39, 13].
°*dhavalavihaga* m. = haṃsa Śrīk. IX, 38. 5
dhāṭī °= vājivāhinī, Reiterheer Kuval. I, 133.
**dhānyā* Koriander E 848 (A).
°*dhānyāka* [n. ?] Koriander? Y. 234; E 824 (R). 10
°*dhāmyati* ? Amit. XX, 2.
dhārā = °prabhāviśeṣa Śrīk. XVIII, 28.
**dhārāla* in Reihen sich bewegend Manm. 636, 3 [Prākṛt]. 15
°*dhārāvāhikā* ununterbrochene Folge Śuk. t. o. 33 [p. 43, 2].
dhārṣṭya n. °= sādṛśya Śrīk. IX, 32. 20
dhīra *n. Safran Śrīk. VII, 16.
°*dhuti* f. Schütteln Śrīk. V, 6; XII, 31; XIII, 4.
dhurā °= sāmya Śrīk. X, 43; XVI, 17 (= bhaṅgi). 25
°*dhūlipuṭī* Govardh. 149 etwa „Sandsack"; erhitzt aufgelegt dient er als Schweißmittel.
°*dhūlipoṭalī* Govardh. 149 (Ko.) = dhūlipuṭī. 30
dhṛṣ + °*saṃni* schänden? Śuk. t. o. 26 [p. 38, 21].
dhenuka *n. eine Art Coitus E 569 (R). 577 (A).
**dhainuka* n. eine Art Coitus E 556 (K). 35
°*dhaurita* n. Trab Manm. III, 2[c].
dhvajabandha m. °eine Art Coitus E 593 (D).
dhvan + °*ā* sprechen Śuk. t. o. 6 [p. 19, 2]. 40
dhvani m. °= śabdabrahma Śrīk. XVII, 22.
°*dhvāṅkṣ* heulen Śuk. t. o. 15 [p. 29, 29]. 45
nakra [m. ?] °eine Art Schlachtordnung Manm. III, 18[c/d].

nakhacchedya n. °Kratzen mit den Nägeln Y. 116. 123.
°*nakhamukha* n. Nagelspitze Manm. I, 10a.
5 **nakharāyudha* m. Löwe Śuk. t. o. 40 [p. 49, 2].
°*nakhavilekhana* n. Kratzen mit den Nägeln V. 116; Y. 116. 117.
°*nagajanman* f. = Pārvatī Manm. 10 646, 12.
**nagajā* °= Pārvatī Śrīk. V, 13.
**naganandinī* = Pārvatī Manm. 646, 10. 14.
**nagaukas* m. Vogel Śuk. t. o. 43. 15 55 [p. 50, 28; 60, 19].
°*natabhrū* krummbrauig Śrīk. VI, 54; IX, 19. 26.
**naddhrī* Riemen Śuk. t. o. 16 [p. 30, 19].
20 *nandyāvarta* m. *Tabernaemontana coronaria? V. 234.
nabhaścara m. *Vogel Śuk. t. o. 56 [p. 61, 9].
nabhoga m. °Vogel Śuk. t. o. 44. 25 64 [p. 52, 18; 66, 17].
°*nabhovyāpta* m. eine Art Coitus E 590 (S).
nam + *pari* °sich abspiegeln Śrīk. XI, 4. 13. 20; XIV, 62; XXIII, 2.
30 °*Namucibhid* m. = Indra Śrīk. XVII, 17.
nayanāmbu n. Träne Śrīk. XII, 32.
°*nayanāmbhas* n. Träne Śrīk. 35 XII, 5.
°*nayanārdha* [m. n.] Seitenblick Govardh. 162.
°*nayaneya* Augen-; Śuk. t. o. 12 [p. 26, 4].
40 °*narapatiyati* als Fürsten behandeln Amit. XX, 8.
°*narāyita* n. E 578 (A) = viparītarata.
narmadā °Hetäre (oder Frau) 45 Rasikar. 9; Govardh. 440. 455.
°*nalināyita* zum Lotos geworden Manm. IV, 14a.

**navamālī* Jasminum sambac E 743 (R).
navaraṅga n. *Gewand Śrīk. X, 32.
°*navekṣubhakṣikā* ein Spiel Sarasv. V, 93.
°*naso* [nasaḥ, Gen. Sing. von *nas*, Nase] Manm. IV, 12c.
°*nākavairin* m. = daitya Śrīk. XXII, 23; XXIII, 32.
°*nākidruma* m. Götterbaum Śrīk. XVII, 65.
°*nākivadhū* = apsaras Śrīk. X, 48.
°*nākesad* m. Gott Śrīk. XIII, 49; XXII, 55.
nāga n. *eine Art Coitus E 584 (P). 598 (D).
nāgakesara n. °eine Art Coitus E 593 (D).
nāgaraka n. °eine Art Coitus E 566 (R). 588 (S).
nāgaraṅga m. Orangenbaum Śrīk. III, 5; XIV, 65.
°*Nāgendramukha* m. = Gaṇeśa Śrīk. I, 40.
°*nāṭyayoktṛ* m. Daśar. p. 121, Z. 14 v. u. Schauspieler oder Dramenschreiber?
nārikeli Kokosnußbaum Śrīk. VI, 62; XXIII, 48.
°*nālina* Adj. zu nalina Manm. III, 4a.
nāsīra °= karpura Śrīk. XV, 5; XVIII, 35; m. Vorhut [pw. zweifelnd!] Śrīk. XXI, 44.
°*nikaraṇa* n. Schädigung Śuk. t. o. 26 [p. 38, 14].
**nikāyya* m. n. Wohnung Śuk. t. o. 6 [p. 20, 8].
nikvaṇa m. Laut Śrīk. III, 58; XIV, 22.
°*nighṛṣṭā* [lies *nighṛṣvā* *klein, unansehnlich?] Vaij. 86, 50.
niculita bedeckt Govardh. 297.
nicolaka m. °Vorhang Śrīk. XVIII, 55.

°*nijaguptā* = svayaṃguptā E 844 (K).
°*nidānay* als Ursache angeben Govardh. 647 [*nidānite*].
°*nidhyañjanauṣadhīmūla* n. Kuval. I, 130 „Springwurzel".
°*nimitaka* n. eine Art Kuß V. 106. 107; E 456 (R).
°*niyogaka* m. Gebieter oder Adj. gebietend ? Śuk. t. s. 140, 3.
°*nirayati* eine Hölle sein Śrīk. VII, 41.
nirākariṣṇu °zu beseitigen wünschend Śuk. t. o. 28 [p. 39, 15].
nirāsa m. °= saṃkoca Śrīk. XVIII, 22.
**nirāsana* n. = nirasana Amit. XVII, 5.
nirghāta m. °eine Art Coitus V. 162; E 558 (K).
°*nirjarataraṅgavatī* = Gaṅgā Śrīk. XI, 48.
°*nirjaradviṣ* = daitya Śrīk. XXII, 41.
°*nirjaranirjhariṇī* = Gaṅgā Śrīk. II, 10.
°*nirjarapratibhū* m. = daitya Śrīk. XXII, 26.
nirjīva °ohne (Bogen-)Sehne Govardh. 321.
nirdhāra m. *Entscheidung Śuk. t. o. 46. 58 [p. 54, 1; 62, 34].
°*nirmudra* aufgeblüht Śrīk. XVI, 20; XXIV, 40.
°*niryāpaka* fortreißend Amit. XII, 14.
°*nirlvayinī* [pw **nirlvayanī* Srīk. XV, 3 abgestreifte Schlangenhaut.
**nirvarṇana* n. °Entscheidung? Śuk. t. o. 48 [p. 55, 25].
nirvyāvṛtti Daśar. IV, p. 121°, „ohne tieferen Sinn"?
°*nirhāti* f. eine Art Coitus, = nirghāta, E 558 (K).
nivasana n. *Untergewand Y 159.
°*niśācārin* m. = rākṣasa Śrīk. XXIII, 45.
**niśādarśin* m. Eule Śuk. t. o. 68 [p. 67, 8].
°*niśādvaya* n. Curcuma longa und C. aromatica, E 823 (A, P). 839 (A). 879 (P). 5
niśāpati m. °Buhle Govardh. 352.
°*niśāmbu* n. der Tau Śrīk. XVI, 6 (Ko.). 10
°*niśāyugma* Curcuma longa und C. aromatica E 878 (A).
°*niśāramaṇa* m. Mond Śrīk. XI, 69 (Ko.); XV, 31. 15
°*niśīthavatīpriya* m. Mond Śrīk. X, 41.
niṣaṅga m. *Anhangen Śrīk. XII, 60.
niṣadha m. *Stier Śuk. t. o. 26 [p. 37, 33]. 20
niṣṭaṅkita °gestempelt Manm. III, 29[a].
°*niṣṇatā* Erfahrenheit Amit. XXXI, 107, 25
°*niḥspanda* m. = pravāha Śrīk. XXIV, 42 [lies *niḥṣyanda*!].
nistāra °= uddhāra Govardh. 532.
°*niḥsveda* Kuval. IV, 4 (Ko.) reich an Schweiß? 30
°*nīrakṣīra* n. eine Art Umarmung E 432 (P).
°*nīratna* ohne Juwelen Śrīk. II, 6 (Ko.). 35
°*nīrabandha* m. Coitus im Wasser E 594 (D).
°*nīrekhatā* Mangel an Streifen E 482 (R, A).
nīlī *eine bestimmte Krankheit E 822 (A). 823 (P). 40
°*nīvīnivāraṇa* n. eine Art Coitus E 594 (D).
°*nīhāradhāman* m. Mond Śrīk. XV, 50. 45
°*nṛmuṇḍa* m. Menschenschädel Śrīk. XVII, 7.

°*netratribhāga* m. Seitenblick Śrīk. XIV, 64; XX, 56 [s. pw *tribhāga*!].
°*netrapaṭa* m. Augenbinde Śrīk. VII, 19.
naikaṭya n. °Vertrautheit Śuk. t. o. Einl. [p. 11, 29].
°*nairada* E 508 (K.) Adj. zu nīrada (Wolke).
°*nyakkṛta* gedemütigt Samay. IV, 126.
**nyāda* m. Speise Śrīk. XX, 28; XXIV, 13.
°*nyūnonnata* n. Vulva und Penis Amit. XXX, 9.
**pakṣati* Ansatzstelle der Flügel Govardh. 506.
°*paṅkajapattra* n. eine Art Nägelmal E 492 (P).
°*paṅkajākara* m. Lotusteich Śrīk. XVII, 39.
°*paṅkajāsana* n. eine Art Coitus E 404 (R).
paṅkeruha [n.] °= pāpa Śrīk. XXV, 39.
°*paṅkeruhadrohin* m. Mond Śrīk. XXV, 39.
°*paṅgūyita* n. Erlahmung Śrīk. II, 57.
°*pañcaśarāntaka* m. = Śiva Śrīk. XX, 49.
paṭaccara *n. abgetragenes Gewand Śrīk. XXV, 38.
°*paṭaliman* m. Röte Śrīk. VIII, 16.
paṭīra n.? °Sandelpaste? Śuk. t. o. 43. 45 [p. 50, 26; 53, 11. Hier Druckfehler *paṭhīra*!].
paṭṭaka m. °Kalb? Śuk. t. s. 95, 6. 8.
°*paṭṭikākrīḍā* ein Spiel V. 209.
paṇi m. °Kaufmann Manm. IV, 39°.
pataṃgāśman m. Sonnenstein Śrīk. IV, 36.
patāka m. °eine Art Schlag E 512 (A). 513 (P).
pattra n. °= pattravallī Govardh. 613.
pattraka n. °Urkunde Śrīk. XV, 32.
°*pattraracanā* Śrīk. XVI, 36 (Ko.) Schminklinie.
°*pattrahārī* eine Art Botin V. 282. 284; E 777 (R).
°*pattrāṅkura* m. [Schminklinie] Śrīk. XVI, 36.
pattrin m. *Baum; Govardh. 340 °Zweig?
**padabandha* m. °= sthiti [pw Schritt] Śrīk. XI, 51.
padmaka n. *Costus speciosus oder arabicus E 829 (R). 849 (A). 870 (R) ?.
padmaka m. n. *rote Flecke bei Elefanten Mallin. zu Kumāras. I, 7.
°*padmadrohin* m. Mond Śrīk. XXV, 39 (Ko.).
**Padmanābhi* m. Govardh. XIII (Ko.) Viṣṇu.
padmabandha m. °eine Art Coitus E 593. 596 (D).
°*padmasuhṛd* m. Sonne Śrīk. XVI, 42.
°*padmāśin* die Taglotusse schließend Amit. XVII, 6.
°*pannagapati* m. = Śeṣa (und Patañjali?) Śrīk. XXV, 61.
°*payasijanilaya* m. = Brahman Amit. XXVI, 3.
**payoghana* m. Hagel E 897 (P)?
°*payodanāda* m. Donner Śrīk. XVII, 46.
°*paratantratva* n. Abhängigkeit Y 201.
parabhṛt m. *Krähe Śrīk. XXII, 35 [Ko. *kokila*!].
paraloka m. °Hölle? Darpad. I, 15.
paraśu m. *Donnerkeil Śuk. t. o. 19 [p. 32, 24].
parāvṛtta n. °eine Art Coitus E 556 (K).
parāvṛttaka n. °eine Art Coitus V. 141.
parāhati f. °Anprall Śuk. t. o. 2 [p. 14, 32].
**parikalpa* m. Täuschung Amit. II, 13.

°*paricayana* n. = paricaya Śrīk. XVII, 37. 51.
paricāraṇa n. Vornahme °in Prosa Śuk. t. o. 5 [p. 18, 6].
paricārikā °eine Art Hetäre V. 363.
pariṇati f. °= Spiegelbild Śrīk. XI, 16; XXII, 7; XXV, 39.
°*paridyūnatva* n. jämmerliche Lage Śuk. t. o. 34 [p. 43, 25].
paripuṣṭatā °Fülle oder dergl., Pārvat.
pariploṣa m. °Verbrennung Śuk. t. o. Einl. [p. 7, 35].
°*parimṛṣṭaka* n. eine Art Coitus V. 167. 169; E 560 (K).
°*parirūkṣa* ganz struppig Amit. XXIX, 23.
°*parivartanaka* n. eine Art Coitus E 568 (R).
parivartita n. °eine Art Coitus E 576 (A).
°*parihati* f. Anprall Śuk. t. o. 3 [p. 15, 6].
°*parīkṣopala* m. Prüfstein Śrīk. XXV, 16 (Ko.) (°*tvam*].
palāśa m. *ein rākṣasa Śrīk. VII, 20.
**palyāṇa* n. Sattel Manm. III, 2[b].
pallava m. *Kraft E 886 (P)? — °eine Art Coitus E 593, 597 (D).
pallavana n. °= prakaṭīkaraṇa, Śṛṅgāravairāgyataraṅgiṇī 24 [Kāvyam. V, p. 133].
°*paśupatinandana* m. = Gaṇeśa Śuk. t. o. 6 [p. 20, 7].
paśubandha m. °eine Art Coitus E 589, 590 (S).
**pākaphala* m. Carissa carandas Amit. V, 8. 16.
°*pāṅkaja* Adj. zu paṅkaja Manm. I, 2[a].
°*pāñcajanyanādiṃdhama* m. = Nārāyaṇa Śrīk. I, 31.
°*pāṭalamaṇi* m. Rubin Śrīk. XIV, 34.
°*pāṇḍavataru* m. ? E 817 (A).
°*pāthodara* m. Wolke Śrīk. XIX, 57.
pāthonātha m. °= Varuṇa Śrīk. XVI, 46.
°*pādmarāga* aus Rubinen bestehend Manm. II, 11[b].
pānaka m. n. °ein best. Getränk [śarkarāmaricādikṛtapānaviśeṣa] Śrīk. II, 38.
**pānagoṣṭhikā* Trinkgelage Śrīk. XIV, 37.
°*pāparddhin* m. Jäger Śuk. t. s. 189, 1.
°*pāyudhvani* m. Farz Śuk. t. o. 2 [p. 14, 21].
pāragāmin °gründlich bewandert E 556 (K).
°*pāraḍī* Kleid? Śuk. t. s. 107, 3. 7.
°*pāramatya* n. Gleichgiltigkeit? Śuk. t. o. 50 [p. 57, 3].
pārāvata n. °eine Art Coitus E 593 (D).
**pārāvāriṇa* °völlig vertraut Kuval. fol. 82[a]. 89[b]. 92[a].
°*pārī* Trinkgefäß Śrīk. XIV, 5.
°*pāreskandham* über die Schulter Śrīk. XV, 45.
pārthiva m. *irdenes Geschirr Govardh. 592.
°*pārśvasampuṭa* m. eine Art Coitus V. 138.
**pālaṅkī* Beta bengalensis V. 238.
pāli f. *Weib mit Bart Vaij. 86, 50.
pālī °= jaḍā Āpast. I, 3, 11; Vaij. 86, 49.
pāvaka m. *Semecarpus anacardium E 889 (P).
°*pāśakasārī* Govardh. 157 = pāśakrīḍanaguṭikā.
pāṣāṇa m. °= pratimā Govardh. 356.
°*pikanayana* n. Asteracantha longifolia E 876 (R).
**pikākṣa* n. = pikanayana? E 828 (P). 850 (A). 867 (P). 878 (A). 879 (P).
°*piṇḍāraka* n. eine Pflanze E 817 (A).

*piṇḍītagara m. Y. 234 eine Art Tabernaemontana.
°piṇḍīvṛkṣa m. = aśoka Amit. VI, 5.
5 °piṇḍodaka n. Kloß und Wasser Śrīk. XXV, 124.
*piṇḍolikā Speiserest Y. 212.
*pitṛprasū f. Zwielicht Govardh. 501; Rasikar. 54.
10 °pitṛvipina n. Leichenacker Manm. II, 18ª.
°pinākadhanvan m. = Śiva Śrīk. XXI, 37.
pīṭhamarda m. *Tanzlehrer von
15 Hetären V. 48. 58. 72. 187. 307. 312. 313. 338; Y. 49. 58. 178. 307. 314. 334; E 197 (P).
*pīṭhī Śrīk. XVI, 2 = pīṭha.
pīḍā °eine Art Coitus E 356 (K).
20 pīḍita n. *eine Art Coitus E 555 (K). 566. 567. 569 (R). — °eine Art Kuß E 462 (R). 463 (A, P).
°pīḍitaka n. eine Art Coitus V. 138. 139. 141. 162; E 555, 558
25 (K). — °eine Art Kuß V. 107 [vgl. E 460 Anm.].
°pītacara = pūrvapīta Śrīk. XVIII, 24. 32; XX, 19; XXV, 144.
pītana *n. Safran Śrīk. VIII, 2;
30 IX, 33. 34; XV, 14; XVIII, 35.
pīvarī °eine bestimmte Pflanze E 849 (A).
puṃs + ud abwischen Śrīk. XIII, 31 (Ko.); XV, 43 (Ko.); XVIII,
35 45. 46 (Ko.); XIX, 8 (Ko.); XX, 16 (Ko.).
°puṅkhānupuṅkhodayam Schlag auf Schlag, Pārvat.
°pucchay + ud den Schwanz hoch-
40 heben Śrīk. XVIII, 38.
puṭaka *n. Wasserrose Śrīk. XVI, 22.
puṭakinī Śrīk. IX, 49 [pw: „Nur im Prakrit zu belegen"].
45 *puṭabheda m. Flußbiegung Govardh. 398; Stadt Śuk. t. o. 4 [p. 16, 15].

°puṭāpuṭa eine Zauberpraktik V. 300.
puṇḍarīka m. *Tiger Śuk. t. o. 52. 53. 54 [p. 59, 11. 21; 60, 16].
puṇḍraka °n. Sektenzeichen, Pārvat.
*putraṃjīva m. Putranjiva Roxburghii E 891 (R).
pur °= dānavaviśeṣa Śrīk. XIX, 35 (Ko.); XX, 54 (Ko.); XXII, 44.
pura m. = °dānavaviśeṣa Śrīk. XIX, 28; XX, 30. 33. 55. 58; XXI, 43. 44. 45. 52; XXIII, 49. 51 (Ko.).
°puradrohin m. = Śiva Śrīk. XX, 60.
°puradveṣin m. = Śiva Śrīk. XXI, 51.
°purāripu m. = Śiva XVII, 16.
°purāṇakavitṛ m. = Brahman Śrīk. V, 47.
purāṇapuruṣa m. °= Śiva Śrīk. XIX, 35.
°puruṣopasṛpta n. eine Art Coitus V. 158; Y. 163.
°puruṣopasṛptaka n. eine Art Coitus Y. 158; E 559 (K).
puṣpakaraṇḍaka n. °Blumenkorb, Pārvat.
°puṣpapattrin m. = Kāma Śrīk. XIV, 33.
°puṣpapāyin m. Biene Śrīk. XIV, 17.
*puṣpaphala m. Feronia elephantum oder Beninkasa cerifera Bhārat. XXII, 122.
*puṣpaliḥ m. Biene Śrīk. VI, 64.
*puṣpaśara m. = Kāma Śrīk. V, 23; VI, 30; XV, 26. 33.
°puṣpāvacūla blumenbekränzt Śrīk. VI, 1.
*puṣpāstra m. = Kāma Śrīk. VII, 66.
*pūpikā Kuchen Kuval. I, 119 (Ko).
°pūrṇacandrā Organ in der Vulva E 342 (R, A).
°pūṣadṛṣad f. Sonnenstein Śrīk. XVI, 5.

°*pṛthvīpraśāstṛ* m. Fürst Śuk. t. o. 4 [p. 17, 8].
pṛṣatā *getüpfelt V. 193; Vaij. 86, 47.
peśikā °Vogelei Śuk. t. o. 63 [p. 66, 35].
peśī *Vogelei Śuk. t. o. 63 [p. 66, 1. 3. 6].
paiśācya n. °Besessenheit Śuk. t. o. 7 [p. 21, 6].
**paiṣṭī* Kornbranntwein Y. 54 [= Manu XI, 95]; Viṣṇusm. XXII, 82.
°*pauṣpacāpa* vom Liebesgotte stammend Śrīk. XIV, 67.
pragīti f. ? Amit. XIX, 8.
°*pracarcya* wiederholt zu besprechen Amit. XXXII, 36.
prajāgarūka ganz wach Śrīk. IV, 46.
praṇāla m. Śrīk. XIX, 58 *Kanal?
praṇīti f. °= praṇaya (Neigung) Amit. XXVIII, 21.
**pratāninī* = latā Śrīk. VI, 34.
°*pratigehikā* Nachbarin E 778 (A).
°*pratitanu* f. Abbild Śrīk. XI, 24.
°*pratituṭi* = pratikṣaṇam Śrīk. XVI, 12.
pratināyaka m. Ebenbild Śrīk. III, 44.
°*pratipaṇyatā* der Zustand als Tauschobjekt Śrīk. VIII, 14.
°*pratiphāla* [n.?] Abbild Śrīk. IX, 12. 48.
°*pratibhū* f. = stanapradeśa Śrīk. XV, 13.
pratimallatā = spardhā Śrīk. XIV, 26.
pratimiti f. Abbild Śrīk. IV, 49.
prativarṣaṇa n. = vamana Śrīk. III, 49.
°*prativastu* n. Gegenstück Śrīk. XVI, 13 [in *aprativastu*].
prativādin °= sadṛśa Śrīk. XIX, 12.
°*prativeśmanikā* Nachbarin E 778 (R).
°*pratisamarpaṇa* n. Wiedergeben Manm. IV, 37°.
**pratisīrā* Vorhang Śuk. t. s. 180, 6.
°*pratīcchana* [n.] Govardh. 99 [in *vātapratīcchanapaṭī* = vātānukūlagamanajanakaṃ vastram]. 5
**pratyākāra* m. Abbild Kuval. I, 50 (Ko.).
°*pradīpakalikā* Lichtflämmchen? Govardh. 220. 10
pradhāna m. *oberster Minister Śuk. t. o. 10. 12. 17. 60 [p. 22, 26; 27, 4; 30, 31; 31, 9. 27; 64, 9].
°*pradhānin* m. oberster Minister Śuk. t. o. 4 [p. 17, 8]. 15
prabhāsa m. °Hieb? Śuk. t. o. 9 [p. 22, 13].
°*prayogavid* m. Hexenmeister Kalāv. IX, 11. 20
°*pravālakamaṇi* m. eine Art Zahnmal E 502 (K).
°*pravālamaṇi* m. eine Art Zahnmal V. 126. 127; E 503 (R, A).
pravikaṭa ganz furchtbar Śrīk. XVIII, 18. 25
°*praviciti* f. eifrige Erforschung Amit. XXXII, 36.
°*pravisṛmara* = prasaraṇaśīla Śrīk. XI, 13; XVII, 1. 44; XIX, 58; XXIII, 8. 30
praveśa m. °Eintragung Kalāv. V, 18.
praveśana n. °Eintretenlassen = Erfüllen Śuk. t. o. 7 [p. 20, 19]. 35
°*praśastipaṭa* m. [pw °*paṭṭa*] Śrīk. IV, 24 Ruhmesurkunde.
°*prasañjana* n. Anwendung Śuk. t. o. 22 [p. 34, 29]. 40
prasatti f. °= prasāda Heiterkeit Daśar. IV, 14.
°*prasādhanā* Pflege Śuk. t. o. 11 [p. 24, 3].
prasita °sehr weiß Śrīk. XXII, 24. 45
°*prasūnadhanus* m. = Kāma Govardh. 534.

°*prasūnaviśikha* m. = Kāma Pārvat.
°*prasṛtaka* n. eine Art Schlag V. 147. 150; E 512 (R, A). 519 (R; m.!). 521 (K, R). — Spiel: Y. 209.
°*praharahastitā* Śrīk. XVII, 65 (Ko.) Amt als Wachtelefant.
prahasa °Ironie Śuk. t. o. 9 [p. 22,3].
°*prahṛti* f. Dreinschlagen Śrīk. XXIII, 32.
prāñjala °= prasanna Govardh. 474.
°*prātibodha* eine Art Kuß E 471 (R).
°*prātibodhika* eine Art Kuß E 471 (K); V. 113.
°*prātiveśikā* Nachbarin Śuk. t. s. 68, 1.
°*prātiveśinī* Nachbarin Śuk. t. o. 29 [p. 40, 10. 14].
°*prātiveśman* m. Nachbar E 759 (R).
°*prātiveśmikā* Nachbarin Śuk. t. s. 68, 8; 69, 8.
°*prāduṣkāra* m. Offenbarung Śuk. t. o. 12 [p. 24, 26].
°*prāpaṇikā* = dhṛṣṭā Vaij. 86, 50.
°*prāpapakṣin* m. eine Art Wasservogel E 518 (P).
**prālambaka* °eine Art Coitus E 590 (S).
**prāvaraṇīya* n. Überwurf Y. 348.
°*prāvāla* aus Korallen hergestellt Manm. II, 11[d].
°*prāveśikī* °= praveśocitaḥ saṃrambhaḥ Śrīk. X, 41.
prāśnika m. °Fragesteller Kalāv. IX, 5.
prāhuṇika m. Gast Śuk. t. o. 48 [p. 55, 17].
preṅkha m. °eine Art Coitus E 567 (R).
preṅkholita n. °eine Art Coitus V. 163; E 559 (K; m.!). 569 (R).
°*preṅkholitaka* n. eine Art Coitus V. 164.
°*pretarāj* m. = Yama Śrīk. XX, 11.
°*procca* ganz laut Amit. XXXII, 36.
°*protsāraṇā* Platzschaffen Pārvat.
°*prodghāta* m. Anfang Śrīk. XV, 34.
°*prodbhava* m. Entstehung Śuk. t. o. 19 [p. 33, 28].
**prauḍhiman* m. Śrīk. X, 60 = śobhā.
pluti f. °Bad Śrīk. XXV, 8.
**psāna* n. Essen Śuk. t. o. 9 [p. 22, 10].
°*phaṭkṛti* f. Klatschen Manm. III, 9[a].
°*phaṇābhṛtpati* m. = Śeṣa Śrīk. XXV, 126.
**phaṇikesara* m. Mesua Roxburghii E 893 (P).
°*phaṇinī* Variante zu *phalinī* E 625.
°*phaṇipāśa* m. eine Art Coitus E 567 (R). 576 (A).
phal + °*ni* Kaus. die Augen aufreißen Śuk. t. o. Einl. [p. 8, 24]; bemerken ? ibid. 55 [p. 61, 2].
phalikā °Pfeilspitze Govardh. 335.
phalinī °= mūkā V. 193.
°*phenāvartāy* Schaumstrudel sein Śrīk. XII, 67 [°*vartāyamāna*].
pherava n. °Schakalgeheul Śuk. t. o. 15 [p. 29, 27].
°*pheruṇḍin* m. Schakal Śuk. t. o. 10 [p. 23, 7].
°*bakapīḍaka* m. eine Art Coitus E 589 (S).
°*bandigrahaṇa* n. Gefangennahme Pārvat.
°*bandībhūta* gefangen Śrīk. XXIV, 22.
°*bandharāja* m. eine Art Coitus E 594 (D).
°*bandhasūtra* n. Bindfaden Śrīk. XXV, 135.
bandhurita °eine Art Coitus E 576 (A).
barkara m. [*Bock pw] °eine Art nāyaka Śārṅg. 3122.

°*balibhinmaṇi* m. Saphir, Pārvat.
**Balisadman* n. Unterwelt Śrīk. IX, 42.
**Bāṇāri* m. = Viṣṇu Śrīk. XX, 63.
bārhata °Adj. von Bṛhatī, einem Werke des Prabhākara, Śrīk. XXV, 88.
°*bāhupaṭṭa* m. = aṅgada Śrīk. XIII, 23 (Ko.).
**Bāhuleya* m. = Skanda Govardh. XX.
**bāhuvartaka* [n.?] °Armband Śrīk. IX, 51 (Ko.).
bindu m. *eine Art Zahnmal V. 126. 127; E 501 (R, A, P).
°*bindumālaka* n. eine Art Zahnmal E 502 (A).
°*bindumālā* eine Art Zahnmal V. 126. 127; E 501 (K). 502 (R).
°*bindumālā* eine Art Schlag E 513 (A, P) [P liest °*mātraḥ*!].
bilāsin m. Schlange Śrīk. XII, 65 [*vilāsin* gedruckt wegen des Wortspiels mit *vilāsin* = śṛṅgārin.
**bisakaṇṭhikā* Reiherweibchen Govardh. 607.
°*bisara* m. Menge [pw *visara*] Śrīk. IX, 28.
°*bījanibandha* m. Hemmen der Ejakulation E 869 (S).
°*bījastambha* m. Hemmen der Ejakulation E 866 (A). 869 (S).
bībhatsa °eine Art Coitus E 594 (D).
°*burbura* m. ein Baum Śuk. t. o. 20 [p. 33, 36. 37; 34, 1].
bṛṃhaṇa n. °Gebrüll des Elefanten Manm. I, 14[a].
**brahmavṛkṣa* m. *Butea frondosa Manm. IV, 6[c].
brahmastamba m. °Universum Pārvat.
bruḍ untertauchen Śrīk. III, 61 (Ko.) *vruḍita*; VIII, 2 *bubruḍe*; X, 19 (Ko.) *bruḍati* [Loc. Part.]. pw schreibt *vruḍ*, *vruḍati.
°*bruḍana* n. Untertauchen Śrīk. XII, 30 (Ko.); XIV, 60 (Ko.).
°*broḍana* n. Versenken Śrīk. XX, 49 (Ko.).
°*bhagavatī* °= Stern arundhatī Y. 180; Śrīk. III, 54 (Ko.).
°*bhaṅguradṛś* f. = caturasrākṣī Śrīk. X, 58.
°*bhaṅgurabhrū* f. eine Krummbrauige Śrīk. XIV, 1.
°*bhadrakartarī* eine Art Schlag Y. 153.
**bharaṇḍa* m. Herr Śuk. t. o. 41 [p. 49, 21].
bhava *n. Frucht der Dillenia speciosa E 883 (R).
°*bhavabhavana* n. Leichenstätte E 906 (R).
bhāṇḍa *m. Thespesia populneoides E 743 (R).
bhānu m. °Calotropis gigantea E 912 (P).
°*bhānumālin* m. Sonne Pārvat.
°*Bhārgavaguru* m. = Śiva Śrīk. XIX, 7.
°*bhāsvarita* = karālita Śrīk. XII, 5 (Ko.).
bhīru f. Frau Śrīk. IX, 20.
bhugna n. °eine Art Coitus E 567 (R).
°*bhugnaka* n. eine Art Coitus V. 139; E 556 (K).
°*bhujagabhojin* m. Pfau Manm. IV, 23[c].
bhujaṃga m. °Mesua Roxburghii E 875 (P).
°*bhujaṃgavallikā* n. eine Art Haarzausen E 509 (A).
°*bhujaṃgavallī* eine Art Haarzausen E 510 (P).
°*bhujaṃgavairin* m. Pfau und Garuḍa Śrīk. XVI, 35.
bhujaṃgī °Hetäre Govardh. 223. 414. 446.
**bhuji* m. Feuer Manm. IV, 35[a].
bhujiṣyā *Hure Samayam. V, 85.
°*bhuliṅga* m. ein bestimmter Vogel Manm. II, 6[a] [pw *bhūliṅga*].

°*bhuvanaguru* m. = Śiva Śrīk. VII, 8.
bhūtamātṛkā °ein Spiel Sarasv. V, 94.
5 °*bhūtamudrā* eine Art Geheimsprache Y. 39.
°*bhūdharabhū* f. = Pārvatī Govardh. XXXVI.
°*bhūparamāṇu* m. Staub Śrīk.
10 XXV, 126.
bhūmibhṛt m. °Berg Śrīk. XVI, 9.
°*bhūmilatā* ? E 869 (S). 934 (R) [pw **bhūmivalli* eine bestimmte Pflanze].
15 *bhūrja* m. °Schuldschein Darpad. I, 44.
°*bhūsuparvan* m. Fürst Śuk. t. o. 48 [p. 55, 25].
bhṛṅga m. *Galan Śrīk. XIII, 52;
20 XIV, 18. 22.
°*bhogāvali* f. Preislied [pw °*lī*] Śrīk. XVI, 1.
°*bhogāvāsaka* m. Harem V. 290 [pw **bhogāvāsa*].
25 °*bhogirāja* m. = Śeṣa Śrīk. XXIV, 29.
bhramaṇa n. °eine Art Coitus E 593. 594 (D).
bhramaraka m. °eine Art Coitus
30 V. 163.
°*bhrājiṣṇutva* n. [pw °*tā*] Glanz Śrīk. XXIV, 21.
bhrānta n. °eine Art Kuß Y. 108.
bhrāmara n. °eine Art Coitus
35 E 569 (R). 578 (A).
bhrāmaraka m. °eine Art Coitus E 559 (K).
bhrāṣṭra *n. Śrīk. X, 61 °Herd (Ko.: pāvakasthāna).
40 **bhrūkuṭi* f. Brauenrunzeln Kathāk. IV, 44.
makaraketu m. °Meer Śrīk. XIII, 43.
°*makaralakṣman* m. = Kāma Śrīk. VII, 26.
45 °*makhabhuj* m. Gott Manm. III, 13[d]; Śrīk. XVII, 44 (Ko.); Pārvat.

°*makhalih* m. Gott Śrīk. XXII, 44.
maṅkha m. Barde Śrīk. XXIV, 44.
maṅkhāyate Barde sein Śrīk. I, 56.
mañjarī °Schminkfigur an der Brust Śrīk. XI, 28.
°*mañjū* ? E 817 (A).
maṇi m. *Handgelenk? E 576 (A).
maṇimālā *eine Art Zahnmal V. 126. 127; E 502 (R).
maṇḍala *n. eine Art Nägelmal V. 120; E 487 (P).
maṇḍalaka n. °eine Art Nägelmal E 487 (K, R, A).
°*maṇḍalakartrī* ? E 903, Anm. 1 (K) = dem folgenden.
°*maṇḍalakārikā* V. 366 [gṛdhrī? Y.: yā maṇḍalena pānīye saṃghaśo bhramanti; eine Art Gyrinus, Taumelkäfer?]
maṇḍūka *n. eine Art Coitus E 594 (D).
maṇḍūkikā °eine Art Spiel Y. 210.
mataṅga m. °eine Cyperus-Art E 836 (P).
°*mataṅgagandhā* = nāgagandhā E 863 (P).
°*mataṅgajānana* m. = Gaṇeśa Śrīk. XXI, 6.
matkuṇa m. *Elefant ohne Stoßzähne Govardh 15.
°*madakaraṭin* m. brünstiger Elefant Śrīk. X, 50.
°*madagaja* m. brünstiger Elefant Śrīk. XXIII, 53.
madajala n. °Sekret in der Vulva E 342 (R).
madana m. *Biene Śuk. t. o. Einl. [p. 5, 32].
**madanaka* m. n. Stechapfel? Wachs? E 879 (P).
madanagṛha n. °Vulva Śārṅg. 3101.
°*madanacchattra* n. Vulva E 221 (A). 878 (A).
°*madanajala* n. Sekret in der Vulva E 224 (R).

°*madanatoya* n. Sekret in der Vulva E 215 (R).
°*madananivāsa* m. Vulva E 340 (R).
°*madanaprakāśa* m. ein Parfum E 836 (P).
°*madanamandira* n. Vulva E 876 (R).
°*madanarandhra* n. Vulva E 342 (R).
°*madanasadana* n. Vulva E 224. 342 (R). 414 (A) 737. 922 (R).
°*madanasadman* n. Vulva E 408 (R).
**madanasārikā* eine Art Prediger-krähe V. 210; Y. 212.
°*madanasthāna* n. Vulva E 232 (P).
°*madanasyanda* m. Sekret der Vulva E 165. 213 (A).
°*madanāgāra* n. Vulva E 413 (A).
**madanāṅkuśa* m. Penis E 163. 211 (A). 919 (P). °Name eines Liebeszaubers E 906 (R).
**madanātrapatra* n. Vulva E 343. 583. 879. 886 (P). 923 (R).
°*madanāmbu* n. Sekret der Vulva E 215 (R).
°*madanāmbhas* n. Sperma E 866 (A).
**madanālaya* m. Vulva E 242 (A). 408 (R). 413 (A).
°*Madanāvarodha* m. = Rati Śrīk. XX, 17.
°*madanāvāsa* m. Vulva E 216 (A).
madantikā °eine Pflanze E 819 (P).
madavāri n. °Sekret der Vulva E 342 (A).
madhu m. E 855 (P). 883 (R). *Bassia latifolia? *Jonesia asoka? *Süßholz?
madhupāyin m. Biene Śrīk. VI, 49; XIII, 30; XIV, 2. 17 (Ko.).
°*madhupī* f. Biene Govardh. 14. 537. 646.
madhura m. *Melasse Śuk. t. s. 78, 3.
°*madhūṣikā* Variante zu *maḍūṣikā* E 632 Anm.
**madhyamāṅguli* m. Mittelfinger [in °*grahaṇa* n. ein Spiel] V. 209.
°*madhyedinam* am Tage Śrīk. XVII, 64.
°*madhyenabhas* mitten am Himmel Śrīk. VI, 56.
°*madhyepatham* unterwegs Śuk. t. o. 19 [p. 32, 25].
°*madhyemārgam* unterwegs Śuk. t. o. 40 [p. 48, 28].
madhyelikam an der Stirn Śrīk. XVI, 37.
°*manojageha* n. Vulva E 879 (P).
°*manojanīra* n. Sperma E 868 (P).
°*manojavāri* n. Sekret der Vulva E 342 (A).
°*manobhavagṛha* n. Vulva E 417 (P). 423 (S).
**manobhavāgāra* n. Vulva E 343 (P).
mantu m. Groll Śrīk. II, 53; V, 39; VII, 30; XIV, 57.
mantha m. °eine Art Coitus E 569 (R).
manthana n. °eine Art Coitus V. 162; E 568 (K).
**mandiman* m. Langsamkeit Amit. VI, 8.
mandira n. °Titel eines Werkes Śrīk. XXV, 57.
manmatha °eine Art Coitus E 589 (S) [l. *mānmatha*?].
°*manmathacchatra* n. Organ in der Vulva E 342 (R, A).
°*manmathajala* n. Sekret der Vulva E 170. 413 (A). 916 (P).
°*Manmathajit* m. = Śiva Śrīk. XX, 16.
°*manmathamandira* n. Vulva E 413. 454 (A). 879 (P).
°*Manmathamāthakṛt* m. = Śiva Śrīk. XIX, 40.
°*manmathasadman* n. Vulva E 876. 922 (R).

°*manmathāgāra* n. Vulva E 408 (R).
manyu m. Opfer Śrīk. XX, 30.
**mayūrapadaka* n. Nägelmal V. 117. 120; E 489 (K, R).
°*mayūrapāda* m. Nägelmal E 489 (A).
°*marunmārga* m. Himmel Amit. XII, 13.
markaṭa m. *Spinne Govardh. 322.
°*marj* + *prod* Śrīk. XIII, 50 [pronmṛjyamāna = galita].
**mal* [dhāraṇe] Śrīk. XII, 97 (Kō.).
malayaruha m. Sandelbaum Śrīk. VII, 15.
°*malayaviṭapin* m. Sandelbaum Śrīk. VI, 73.
°*malayavīrudh* f. Sandelbaum Śrīk. VI, 67.
°*malūṣikā* Variante zu *maḍūṣikā* E 625.
malla °= samartha Śrīk. X, 49 [pw *Gefäß würde hier auch passen!].
mallikā *Lampengestell Śrīk. XII, 43; XVI, 51.
**maṣidhāna* n. Tintenfaß Śrīk. VI, 51 (Ko.).
**masikā* Nyctanthes arbor tristis E 225 (S).
**masī* Nyctanthes arbor tristis E 835 (P).
masūrikā °Kissen Śrīk. XV, 44 (Ko).
°*mahākāmeśvara* m. ein Stimulans E 849 (A).
mahābalā *Sida cordifolia und S. rhombifolia E 849 (A).
**mahāmūṣaka* m. Ratte Kalāv. II, 19.
°*mahāsarit* f. = Sindhu Śrīk. III, 24.
maheśa [m.?] °eine Pflanze [Asclepias gigantea?] E 886 (P).
°*māñjū* ? E 848. 849 (A).
°*māṇikkakāra* m. Juwelenhändler Śuk. t. o. 32 [p. 42, 10].
mātaṅga m. *Ficus religiosa E 840 (P). 861 (A).
°*mātaṅgabalā* = nāgabalā E 854. 862 (P).
mātaṅgī °eine Art nāyikā E 406 (P).
mātula m. Esel [°nicht als Anrede!] Śuk. t. o. 10 [p. 22, 25].
mātṛkā °= kṛtakamātā V. 315.
**mātṛṣvasrīya* der Mutterschwester gehörig Śuk. t. o. 19 [p. 32, 33; 33, 2].
°*mātsyapuṭa* m. eine Art Coitus E 593 (D).
°*mātsyabandha* m. eine Art Coitus E 596 (D).
°*māyūra* eine Art Coitus E 593 (D).
°*māyūrāṅghrika* n. eine Art Nägelmal E 417 (P).
°*māyeriṇī* Herrin der Listen Śuk. t. o. 12 [p. 26, 3].
°*māradruh* m. = Śiva Śrīk. IX, 56.
°*mārāgāra* m. Vulva E 409 (R).
°*mārāvarodha* m. = Rati Śrīk. V, 9.
mārkaṭa °eine Art Coitus E 576 (A). 593 (D).
°*mārkaṭika* n. eine Art Coitus E 568 (R).
mārga °eine Art Coitus E 593 (D).
°*mārgavṛkṣa* m. Baum am Wege? E 827 (A).
mārjāra °eine Art Coitus E 593 (D).
°*mārjārakrīḍitaka* n. eine Art Coitus E 556 (K).
°*mārjāralalitaka* n. eine Art Coitus V. 143.
Mārttika m. °= Droṇa Govardh. 664.
mārṣṭi f. *Salben Y. 34 [°*aṅgamārṣṭi*].
mālatikā °Jasminum grandiflorum E 870 (R).
mālā °Schal Govardh. 603.
mitaṃpaca °= alpanirmātṛ Śrīk. VI, 40.

°*mihirasuta* m. = Yama Śrīk. XXIII, 16.
°*mīnāṅka* m. = Kāma Śrīk. VI, 73; XII, 25 [hier auch = Meer].
°*mīnāvacūla* m. = Kāma Śrīk. V, 48.
°*muka* [m.] eine Pflanze E 917 (P).
°*mukula* m. eine Art Coitus E 593. 597 (D).
°*muktāphalaka* n. Perle.
°*muktāsara* m. Perlenschnur Śrīk. XXI, 41. 50 (Ko.).
°*mukhadhātu* m. = sindūra Śrīk. XXIII, 36.
°*mukhaprekṣaṇī* Dienerin Śrīk. VIII, 50 (Ko.).
mukhabandha m. °Gesichtsbinde [ein Schmuck für Elefanten] Govardh. 198.
°*mukharata* n. fellatio E 590 (S).
°*mugdhamukhī* f. eine Schönantlitzige Śrīk. XV, 36.
muṇḍa m. °Schädel Govardh. V; Śrīk. V, 27 (Ko.).
muni m. *Agati grandiflorum E 906 (R).
muraja m. °eine Art Coitus E 593 (D).
°*muruṇḍā* E 625 (Variante).
**muṣṭidyūta* n. ein Spiel V. 209.
musala m. n. °eine Art Coitus E 593 (D).
mūlakārikā °Wurzelzauberin V. 234.
°*mṛgacakṣus* f. eine Gazellenäugige Śrīk. XIII, 6; XIV, 9; XIX, 17.
**mṛgadhūrta* m. Schakal Śuk. t. s. 128, 11; 129, 3. 12; t. o. 10. 53. 54 [p. 22, 31; 59, 22. 30; 60, 16].
°*mṛganābhī* Moschus Śrīk. VIII, 47.
°*mṛgavañcaka* m. Schakal Śuk. t. o. 10 [p. 23, 12].
°*mṛgāvacūla* m. Mond Śrīk. XI, 71; XVI, 50.
mṛgī *eine Art nāyikā V. 74; E 211 (K, A). 212 (P). 213 (A). 345 (R). 347. 348 (P). 555 (K).
°*mṛtābhra* ? E 848 (A).
°*mṛtāyas* n. ? E 850.
mṛdubhāva m. °Orgasmus E 408 (R).
°*mekhalāpatha* m. Hüfte V. 121.
megha m. *Cyperus rotundus E 919 (P).
meghanāda m. *Amaranthus polygonioides oder *Butea frondosa E 823 (A).
mehana n. Harnröhre [°auch der Frau ?] Y. 74.
°*mohalatā* Datura alba E 906 (R).
°*maulikī* Wurzelzauberin E 743 (R).
°*mausalabandha* m. eine Art Coitus E 597 (D).
**mliṣṭa* unverständlich Śrīk. XIV, 6.
**yakṣarātri* f. ein best. Festtag V. 55. 235; Sarasv. V, 95.
°*yati* f. Bezähmung Amit. XIX, 8; XXIX, 26.
°*yamalakartarī* eine Art Schlag Y. 153.
°*yaṣṭimadhuka* n. eine Pflanze Caraka IV, 8. 20.
yādonātha m. *Meer Amit. XVIII, 14.
yāpana n. *Lebensunterhalt Y. 44. 238.
°*yāmagajatā* Stellung als Wachtelefant Śrīk. XVII, 65.
°*yāmikatva* n. Wächterdienst Śrīk. VI, 74.
yāminī °= niśā [Pflanze] E 879 (P).
yugaṃdhara *m. Deichsel Śrīk. XXII, 49 (Ko.).
°*yugekṣaṇa* m. nur ein yuga weit blickend Amit. XXVII, 10.
°*yugmapada* n. eine Art Coitus E 568 (R). 576 (A).
yuvati f. *Gelbwurz E 838 (R). 914. 921 (P).
°*yuvatikulaguru* m. = Kāma Śrīk. XI, 22.

yuvatī *Gelbwurz E 906 (R). 920 (A). 921 (P).
yogapaṭṭa m. °Tarnkappe Manm. 646, 3. 7.
5 °*yoṣitkulaguru* m. = Kāma Śrīk. XV, 49.
**yauktika* m. Spaßmacher Manm. 636,5 [in der Prakritform *juttia*].
°*raktasruti* f. Blutfluß (= Abor-
10 tus) E 896 (R).
°*rakṣastaru* m. ? E 875 (P).
°*raṅkā* = dīnā Govardh. 96.
raṅkuka m. eine Art Antilope Śrīk. I, 47.
15 *rajanikṛt* m. Mond Śrīk. XVI, 56.
°*rajanipati* m. Mond Śrīk. XI, 21; XVII, 35.
°*rajanipayas* n. Tau Śrīk. XVI, 6.
°*rajanībhartṛ* m. Mond Śrīk. XII, 8.
20 °*rajanībhujaṃga* m. Mond Śrīk. XII, 74.
°*rajanīvallabha* m. Mond Śrīk. X, 45.
rajanībhujaṃga m. Mond Śrīk.
25 I, 23.
°*rajanīvilāsin* m. Mond Śrīk. X, 33.
°*ratajala* n. Sekret der Vulva E 165 (R); Śārṅg. 3104.
°*ratadrāva* m. Sekret der Vulva
30 Śārṅg. 3099.
°*ratanīra* n. Sekret der Vulva Śārṅg. 3096.
°*ratasalila* n. Sekret der Vulva Śārṅg. 3102.
35 °*ratāmbu* n. Sekret der Vulva E 224 (R).
°*Ratikamitṛ* m. = Kāma Śrīk. VII, 3; XII, 77.
°*Ratikānta* m. = Kāma Śrīk.
40 XI, 44; XIII, 28.
°*Ratinātha* m. = Kāma Śrīk. XIV, 13.
°*ratinilaya* m. Vulva E 877. 934 (R).
45 °*Ratiparinetṛ* m. = Kāma Śrīk. VII, 1.
Ratipriya *m. = Kāma Śrīk. III, 8.

ratipriyā °Hetäre ? oder Eigenname ? Śuk. t. o. 55 [p. 60, 25. 27. 29. 33. 35. 36; 61, 4].
°*Ratibhartṛ* m. = Kāma Śrīk. XI, 5.
°*ratimalla* m. Athlet in der Liebe E 847 (R).
°*ratimallatā* Athletentum in der Liebe E 846 (R).
°*ratīvāsa* m. Schlafgemach E 736 (K).
°*rativyatyaya* m. Coitus inversus Śrīk. XV, 44.
°*ratisalila* n. Sekret der Vulva E 212 (R).
°*ratyambu* n. Sekret der Vulva E 225. 414 (A).
°*radaja* n. Zahnmal E 508 (K).
°*radanayuddha* n. Wettspiel im Beißen Y. 112.
°*randhrāy* ein Mangel sein Śrīk. XII, 61 [*randhrāyamāṇa*].
ramaṇa n. *Hinterbacke Amit. VI, 10; E 418 (P).
°*rambhāpriya* eine Art Coitus E 594 (D).
ravija m. = Yama Śrīk. V, 49; VII, 24. 32; XII, 32; XXII, 39.
°*rasakāyika* flüssig Amit. XX, 10.
°*rasaparivṛḍha* m. = Kāma Śrīk. VI, 60.
°*rasapārthiva* m. = Kāma Śrīk. VI, 4; XV, 18.
rasarāja m. °= Kāma Śrīk. XI, 2; °= śṛṅgāra Śrīk. VIII, 50.
rasāyus [pw *rasāpuṣ*] m. Biene Śrīk. III. 58; VI, 55.
rahas n. *Coitus V. 88.
rākā *eben menstruiert V. 193.
°*rākṣasavṛkṣa* m. E 890 (P) ?
°*rāgadīpana* n. eine Art Kuß V. 112.
°*rāgarāja* m. = Kāma Śrīk. VI, 47. 58.
**rāṭi* f. Kampf Amit. XXV, 15.
°*rātricarita* m. Nachtwächter Śuk. t. o. 43 [p. 51, 4].

°*rātridruh* m. Sonne Śrīk. XVI, 19.
°*rātripati* m. Mond Śrīk. IV, 50 (Ko.).
°*rātriprāṇeśvara* m. Mond Śrīk. XII, 72.
rātriṃmanya für Nacht geltend Śrīk. IV, 12.
°*rātrirāja* m. Mond Śrīk. VI, 50; X, 33, 49 (Ko.); XI, 18 (Ko). 20. 59; XII, 66; XX, 8.
°*rātrivallabha* m. Mond Śrīk. X, 38.
**rādhana* n. Gewinnung Y. 36.
rādhācakra *Stellung beim Schießen Govardh. 234.
°*rāvaḍī* Dreckfutter Śuk. t. s. 111, 7.
°*rāvutta* m. = rājaputra Śuk. t. o. 19. 35 [p. 32, 18; 45, 23. 25. 26. 27. 28. 35].
rāsabha °eine Art Coitus Śuk. t. s. 167, 3.
**rudantikā* ein best. Strauch E 906 (R).
°*rudrabhūmi* f. Leichenacker Śuk. t. o. 42 [p. 50, 7].
rūpa n. °Prägestempel Kalāv. IX, 56.
rekhā °eine Art Nägelmal V. 117; E 488 (K, A).
°*retaścyuti* f. Ejakulation [von der Frau gesagt] E 885 (A). 886. 887 (P).
°*retaḥpravāha* m. Ejakulation [von der Frau gesagt] E 886 (P).
retas n. Sperma [°von der Frau gesagt] E 883 (R).
rodhasvatī °Fluß Govardh. 627.
rora n. °= abhāva Śrīk. VI, 13.
**rohiṇīvallabha* m. Mond Śrīk. X, 39 (Ko.).
rohita n. *Safran E 870 (R) ?
°*lakṣmaṇa* = lakṣmaṇā [Pflanze] ? E 891 (A).
**lagnaka* m. Bürge Govardh. 354 (Ko.).
laṅgh + *prod* °überwinden Śrīk. XVI, 35.

laḍita °n. = vikṣepa Śrīk. VI, 16.
[°*laḍ* + *vi*] °*vilaḍita* = vilalita Śrīk. V, 9.
latāveṣṭita n. °eine Art Umarmung E 432 (P). 437 (K). 438 (R).
lambaka n. °eine Art Coitus E 593. 594 (D).
lalāṭikā Stirnschmuck Śrīk. III, 1. 42.
lavaṅgaka *n. Gewürznelke E 839 (A).
°*lavaṇavīthikā* ein Spiel V. 209.
°*lavaṇahaṭa* m. ein Spiel Y. 209 [l. °*haṭṭa* ?].
lavaṇārṇava m. Salzmeer Śrīk. XII, 45.
°*las* + *adhi* [adhilasat = ullasat] Śrīk. XIX, 57.
°*lājaka* [n.] Wurzel von Andropogon muricatus E 826 (R).
**lāḍika* m. Knabe Y. 82.
°*lāḍīka* m. Knabe Y. 114.
lālāṭika °n. eine Art Umarmung E 432 (P). 448 (R). 449 (A, P).
°*lilaṅghiṣu* zu überschreiten wünschend Amit. II, 16.
līna °eine Art Coitus E 593 (D).
°*līlāsadana* n. Lusthaus Śrīk. XXIV, 4.
°*līlāsana* n. eine Art Coitus E 589. 590 (S).
lekha °= paṇḍita Śrīk. III, 62.
lekhā °eine Art Nägelmal V. 120; E 488 (R).
°*loṇī* Oxalis pusilla? E 849 (A).
**lodhraka* m. Symplocos racemosa E 824. 883 (R).
lolita °eine Art Coitus E 593 (D).
lohitaka *m. Rubin Śrīk. XII, 40 (Ko.).
°*lohitamaṇi* m. Rubin Śrīk. XIII, 12.
°*lauhitaka* [m. ?] Rubin Śrīk. XIV, 50; XVIII, 26.
lauhitīka m. Bergkristall Śrīk. IV, 24; XII, 69.

°*vaṃśajalatā* = mauktikasīmā Śrīk. XIII, 42.
°*vacodevatā* = Sarasvatī Śrīk. XXV, 143. 147.
5 °*vacodevī* = Sarasvatī Śrīk. II, 58; XXV, 22.
vajra°m. *Euphorbia antiquorum? E 858 (K). 867 (P). 907 (R).
**vajrakandaka* m. V. 370 Euphorbia neriifolia oder antiquorum.
10
**vajravallī* Heliotropium indicum V. 369; E 863, Anm. 4 (P).
°*vajrasnuhī* eine Art Euphorbia V. 366.
15 *vajrāṅga* m. °Hanūmat Kuval. I, 121 (Ko.).
**vajrī* Euphorbia antiquorum E 818 (A). 820 (P). 859 (R). 866 (A). 906 (R).
20 °*vaṭadala* [n.?] = *vaṭapattra? E 824 (R); vgl. 825, Anm. 1.
vaḍavā °eine Art nāyikā V. 74; E 211 (K). 214 (R, A). 345 (R). 347 (P). 555 (K).
25 °*vaṇijāraka* m. Kaufmann Śuk. t. o. 62, 9 [Marāṭhī *vaṇjārī*].
°*vadanayuddha* n. Wettspiel beim Küssen Y. 112.
vadhyapaṭa m. Armesünderkleid Śrīk. III, 26.
30
°*vanajekṣaṇā* f. eine Lotusäugige Śrīk. XV, 27.
vanecara [m.?] °eine Pflanze? E 836 (P).
35 *varaṭā* *Safflorsamen? *Wespe? E 876 (R). Ein Ms. hat *varaṭī*, Wespe.
**varāṅgaka* n. °Vulva E 413 (A).
40 °*varāhaghāta* m. eine Art Coitus V. 162; E 558 (K).
°*varāhaghātaka* [n.?] eine Art Coitus E 569 (R).
°*varāhaghṛṣṭaka* n. eine Art Coitus V. 143.
45
°*varāhacarvitaka* n. eine Art Zahnmal V. 128; E 506 (K).

°*varivasitavya* zu bedienen Śuk. t. o. 15 [p. 29, 19].
°*varcaḥsadana* n. Abtritt Amit. XXXI, 22.
°*varcogṛha* n. Abtritt Amit. X, 2.
varṇaka n. *Auripigment Y. 237.
varṇikā *f. Gold Kalāv. IX, 7.
varmay + *sam* sich panzern Śrīk. XXI, 3.
varṣakarī °schwitzend V. 193.
°*varṣavardha* jährlich wachsend Kuval. II, 13.
°*varṣā* Variante zu *varṣakārī* E 625.
°*valakṣa* weiß Govardh. 260; Śrīk. I, 21; XXII, 24 [pw schreibt *balakṣa*].
valanā = patanotpatane Śrīk. XII, 49.
°*valabhīkṛta* aufgehäuft Amit. II, 15.
valaya n. °ein apadravya V. 368 [s. Übersetzung, III. Aufl., p. 475, Anm. 2].
valkala *n. Cassia-Rinde Y. 54.
valgita °eine Art Coitus E 593 (D).
**valguja* m. eine Pflanze V. 369.
**valgujā* m. eine Pflanze V. 370.
°*valgulī* f. metrisch für *valgulī*? E 934 (R).
°*valbha* Essen Amit. IX, 16.
°*valmīkabhū* m. = Vālmīki Govardh. XXX.
°*vallariveṣṭita* n. eine Art Umarmung E 438 (A, P).
°*vallībandha* m. eine Art Coitus E 593. 596 (D).
°*vavvūla* m. Acacia arabica Śuk. t. s., 57, 3. 8.
vaś, uśanti °erleuchten? Amit. VII, 1.
°*Vasiṣṭhapreyasī* der Stern arundhatī E 562 (K).
vasudhāvilāsin m. = bhūpati Śrīk. III, 18.
°*vasuṃdharāruha* m. Baum Amit. XII, 24.

Vākpati m. °= Viṣṇumūrtyantara Śrīk. XX, 23.
°*vājyārūḍha* n. eine Art Coitus E 556 (K).
°*vāḍavaka* n. eine Art Coitus V. 138. 139; E 555. 559 (K). 567 (R).
**vāṇi* f. Rede Śrīk. II, 53.
°*vātadūti* eine Art Botin V. 282. 286.
°*vānari* f. metrisch für *vānarī* (Carpopogon pruriens) E 856 (P).
°*vāmacakṣus* f. eine Schönäugige Śrīk. X, 39; XIV, 14.
°*vārapālijvara* m. eine Art periodisches Fieber Govardh. 46.
°*vāravāmadṛś* f. Hetäre Govardh. 56.
vāri n. *eine Art Andropogon E 921 (P); °= nairmalya Śrīk. XXII, 42.
°*vārikrīḍitaka* n. eine Art Coitus V. 144.
°*vārigaja* m. eine Art Krokodil oder Dugang Śrīk. XII, 44.
°*vārigati* f. Śrīk. V, 13 = Gaṅgā und gajabandhanam.
°*vārddhikā* alt E 380 (D).
vālaka m. n. °Ohrring Samayam. VII, 14.
vāluka *n. = elavāluka V. 369.
°*vāsakasajjitā* eine Art nāyikā Bhārat. XXII, 199.
**Vāsavāvāsa* m. Himmel Śrīk. XX, 6.
°*vāhadviṣ* m. Büffel Śrīk. XX, 20.
vikalpa °= akalpa unfähig, Amit. II, 20.
vikrama m. °eine Art Coitus E 593 (D).
vighasa m. n. °Fressen [pw Fraß] Śrīk. XXIII, 11.
°*vighnadviṣ* m. = Gaṇeśa Śrīk. XXIV, 42.
°*vighnanāśana* m. = Gaṇeśa Śuk. t. o. 6 [p. 20, 10].
°*vighnavidviṣ* m. = Gaṇeśa Śrīk. XXIII, 15.
vicakila [n.?] *Jasmin? Śrīk. VI, 70.
vicayana n. °= anukaraṇa Śrīk. VII, 64.
vijaya m. °eine Art Coitus E 593 (D).
°*vijṛmbhitaka* n. eine Art Coitus V. 136. 137.
°*viṭādhipatibandha* m. eine Art Coitus E 594 (D).
vitata *n. = vāditra Y. 34.
°*vitardita* n. eine Art Coitus E 576 (A).
vidala n. *Korb aus Rohr Y. 12.
°*vidūṣikā* Vaij. 86, 53 (= sutā tv ajīvavatsāyā mātur yā).
°*viddhaka* n. eine Art Umarmung V. 97; E 431 (K, P).
°*viddhā* eine Art Schlag V. 152; E 525 (K).
vidyunmālin m. °Wolke Śrīk. XVII, 61.
°*vidrāvaka* vernichtend Manm. 432, 10.
vidruma m. °eine Art Zahnmal E 503 (P).
vidhi m. *Zeit ? Pārvat. I, 1.
°*vidhunita* = vyathita Śrīk. XVII, 64.
vināyaka *= anātha Dināl. I, 4.
°*vinighṛṣṭi* f. Reiben E 435 (K).
°*vinirgamana* n. = vinirgama Śrīk. XVIII, 5.
vinīti f. °Mangel an *nīti* Amit. XVII, 1.
°*vipañcana* n. = vistāra Śrīk. V, 40.
vipaṇi °m. = vipaṇin Kaufmann Śuk. t. o. 34. 64 [p. 19, 2; 43, 27; 66, 19].
°*viparītabandha* m. Coitus inversus E 577 (A).
°*viparītarūpa* Coitus inversus E 585 (P).
°*vipuladṛś* f. = dīrghākṣī Śrīk. XIII, 3.

**vipratisāra* = vipratisāra (Reue) Y. 26. 273.
°*viplutabandha* m. eine Art Coitus E 593 (D).
5 °*vibādha* [m.? n.?] Schädigung Amit. XX, 25.
°*vimarditaka* n. eine Art Coitus E 568 (R).
°*vimuṇḍā* ? V. 193 = bṛhalla-
10 lāṭā Y.
**vimudra* aufgeblüht Śrīk. III, 52; XIII, 50.
°*viyutabandha* m. eine Art Coitus E 593 (D).
15 *viralita* °= calita entwichen Śrīk. VII, 61.
virādhana n. *Schädigung Amit. IX, 9.
viruda m. n. °Ehrenname Śuk.
20 t. o. 61 [p. 65, 1].
vilāyita Śrīk. XX, 45 zum Verschwinden gebracht [lī + vi Kaus.].
vilepa m. °Berühren Govardh.
25 397.
**vilepikā* Reisgrütze Śuk. t. o. 46 [p. 53, 29. 32; 54, 3. 5. 7. 9. 12].
°*vilocanāmbhas* n. Träne Śrīk. XII, 25.
30 °*vilolacakṣus* f. eine Bewegtäugige Śrīk. XIV, 38. 45.
vivartanā Verwandlung [pw nur n.] Śrīk. V, 45.
°*vivalanā* = spanda Śrīk. V,
35 49.
°*viśrāṇita* = pratipādita Śrīk. II, 43 [MW distributed, bestowed].
°*viṣakti* f. Haften Amit. V, 3.
°*viṣamakusumaviśikha* m. = Kāma
40 Govardh. 327.
**viṣamanayana* m. = Śiva Śrīk. VII, 3.
**viṣamaviśikha* m. = Kāma Śuk. t. o. Einl. [p. 7, 6; 10, 18]; E
45 326 (A); Govardh. III.
°*viṣkila* m. Falke Śuk. t. o. 48 [p. 55, 26].

°*visaṃvidha* widersprechend Śuk. t. o. 52 [p. 59, 1].
visāra m. *Fisch Śuk. t. o. 8. 12 [p. 21, 12; 24, 24].
°*visāraṇa* n. = pariṣkaraṇa Govardh. 231.
°*visārin* m. Fisch Śuk. t. o. 7 [p. 20, 14].
visṛṣṭi f. *emissio seminis Y. 14. 77; E 350 (A). 351 (K, R, A). 352 (R).
°*vihastay* verwirren Manm. III, 10ᵇ [*vihastayan*].
°*viṇonnīti* f. ? Manm. I, 11ᵃ.
vīra m. °eine Art Coitus E 594 (D).
°*vīryasruti* f. emissio seminis E 867 (P).
°*vīryastambha* m. Hemmung der emissio seminis E 869 (S).
°*vīhāra* metrisch für vihāra Belustigung E 743 (R).
°*vṛkṣādhirūḍha* n. eine Art Umarmung E 439 (K, R). 440 (A, P); Śrīk. VIII, 41 (Ko.).
°*vṛkṣārūḍhaka* n. eine Art Umarmung E 432 (P).
°*vṛścikabandha* m. eine Art Coitus E 593 (D).
vṛṣa *Wasser Amit. XXII, 11.
°*vṛṣaghāta* m. eine Art Coitus E 558 (K).
vṛṣabha m. °eine Art nāyaka E 163 (A). 164 (P). 168 (A). 169 (S). 346 (A); *eine Knolle E 894 (P).
°*vṛṣabhabandha* m. eine Art Coitus E 593. 595 (D).
vṛṣabhā ? E 623 (Variante zu *ṛṣabhā*).
°*vṛṣāghāta* m. eine Art Coitus V. 162. 163.
veṇikā °eine Art Coitus E 575 (A).
°*veṇibandha* m. eine Art Coitus E 593 (D).
°*veṇudārita* n. eine Art Coitus E 404 (R). 556 (K).

°*veṇudāritaka* n. eine Art Coitus V. 140.
°*veṇuvidārita* n. eine Art Coitus E 575 (A).
°*veṇuvidāritaka* n. eine Art Coitus E 567 (R).
vedikā °Nachttischchen? V. 45.
°*veśmanira* n. = gṛhāmbu E 887 (P).
veṣṭita *n. eine Art Coitus E 567 (R). 575 (A).
veṣṭitaka n. °eine Art Coitus V. 138. 139; E 555 (K). 590 (S).
°*vaikuṇṭhatā* Stumpfheit Śrīk. XX, 49.
vaitaṃsika m. *Fleischer Govardh. 100.
**vaitaṇḍika* = bahujalpāka Śrīk. VI, 12; Pārvat.
vaidagdhya n. °helles Brennen Govardh. 298.
vaiduṣī Śrīk. III, 43 Anschein; XXV, 54; XXV, 115 Gelehrsamkeit.
°*vainidrya* n. Schlaflosigkeit Śrīk. XXV, 22 (Ko.).
vaiśasa n. °= viṣāda, kheda Śrīk. XIX, 46; XXI, 8; XXII, 30; XXIII, 51.
**vaisāriṇa* m., °*vaisāriṇī* Fisch Manm. I, 27[a].
**vaihāsika* m. Spaßmacher V. 142.
°*vyagriman* m. = vyagratvam Śrīk. VI, 66.
°*vyatilaṅghana* n. Grenzüberschreitung Amit. XXXI, 92.
vyadhikaraṇa °ohne Substrat Śrīk. XXIII, 40.
°*vyapohana* n. Beseitigung Śuk. t. o. 29 [p. 40, 12].
°*vyāghrayhātinī* Tigertöterin Śuk. t. o. 54 [p. 60, 14].
°*vyāghraturā* Tigertöterin Śuk. t. o. 53 [p. 59, 28].
vyāghranakha n. *eine Art Nägelmal V. 120; E 489 (K).
°*vyāghramāriṇī* Tigertöterin Śuk. t. o. 52 [p. 58, 30].
°*vyāghramārī* Tigertöterin Śuk. t. o. 53 [p. 59, 15].
°*vyāghrahantrī* Tigertöterin Śuk. t. o. 52. 53. 54 [p. 58, 31. 33; 59, 9. 22; 60, 12].
°*vyāghrāvaskandhana* n. eine Art Coitus V. 143; E 556 (K).
vyādhi m. *Costus E 835 (A). 879 (P). 920 (A). 921 (P).
vyānata eine Art Coitus E 568 (R). 577 (A).
°*vyānataka* n. eine Art Coitus E 574 (A).
°*vyāyataka* n. eine Art Coitus E 585 (P).
**vyāroṣa* m. Groll Govardh. 521.
°*vyāvalgana* n. Taumeln Śrīk. XIV, 63.
°*vyāśākula* = kṛpaṇa Amit. XII, 4.
vyāhāra m. °Stimme, Vortrag Śrīk. XXV, 143.
vyuṣṭa *n. Tagesanbruch Kathāk. VI, 79.
vyoman °m. Himmel Śuk. t. s. 133, 10.
°*vyomapada* [n.?] eine Art Coitus E 574 (A). 584 (P).
°*vratabandha* Anlegung der heiligen Schnur Śuk. t. o. Einl. [p. 4, 3].
vruḍ etc. s. bruḍ.
śakti f. Speer [vedisch!] Manm. 639, 3.
śakra m. *Wrightia antidysenterica? *Terminalia arjuna? E 820 (P).
°*śakrārcā* ein Spiel Sarasv. V, 95.
śaṃkara [m.?] °Asclepias gigantea? E 884 (A). 886 (P).
Śaṃkarapriya eine Art Coitus E 594 (D).
°*śaṅkhagalā* = kambukaṇṭhī Śrīk. XVI, 8 (Ko.).
°*śaṅkhabandha* m. eine Art Coitus E 593, 597 (D).

**śataparvikā* weißes dūrvā-Gras Śrīk. XII, 62 (Ko.).
**śatamūlī* Asparagus racemosus E 869 (S).
5 **śatavedhin* °hundertfach schaffend Kalāv. IX, 8.
°*śataśikhara* hundertgipfig = atyadhika Govardh. 389.
śatāṅga m. °Reisewagen Śuk. t. o.
10 4 [p. 16, 32].
śapatha °n. Fluch Kathāk. VII, 31.
**śabarakanda* m. Batate V. 369.
°*śabdakartarī* eine Art Schlag Y. 153.
15 *śamanasthala* n. E 508 (K) = Mund? [pw *śamana* *Kauen].
**śambalī* Kupplerin Śuk. t. s. 63, 10
śambhu m. *eine Art Asclepias
20 E 866, 884 (A).
**śarapuṅkhā* Galega purpurea E 864 (R). 869 (S).
**śarabhū* m. = Kumāra Śrīk. XXI, 5.
25 *śarīra* m. °Penis E 166, 167, 169, 171 (S).
°*śarvarīkuṭumba* m. Mond Śrīk. XXI, 1.
śalka n. °Sägemehl Śrīk. VI, 21.
30 *śalmalī* [pw mit ?] Salmalia malabarica Śuk. t. o. 56 (61, 15).
°*śaśakapluta* [n.] ein Nägelmal E 490 (K).
°*śaśapluta* n. ein Nägelmal E 490
35 (R). 491 (A).
**śaśaplutaka* n. ein Nägelmal V. 117 121; E 491 (A).
śaśāṅkakānta m. °Mondstein Śrīk. VIII, 12 (Ko.); XII, 30.
40 °*śaśikalāśikha* m. = Śiva Śrīk. XXI, 47.
śaśimaṇi m. Mondstein Śrīk. X, 47.
°*śaśimukuṭa* m. Śiva Śrīk. XVII, 30.
°*śaśiśiras* m. = Śiva Śrīk. XXIII,
45 20.
°*śākaṭikā* Marketenderin? [Winternitz] E 624.

śātrava *n. Feindesschar Śrīk. XIX, 44.
śāstra °Adj. zu śastra Śrīk. III, 51; XXV, 121.
śikhara m. n. *Rubinstückchen Govardh. 615.
°*śikhariduhitṛ* f. = Pārvatī Śrīk. VII, 44. 64.
śikhibhū m. = Skanda Śrīk. XVIII, 48.
**śilātmaja* n. °Erdharz? E 834 (A).
°*Śilādasūnu* m. = Nandin Śrīk. XVIII, 51.
**śilāsāra* n. °Schwert Kathāk. XIII, 99.
°*śilpakṛt* m. Schöpfer Śrīk. IV, 16.
**śivākṣa* n. Beere von Elaeocarpus ganitrus E 915 (A).
śiśiradīdhiti m. °Kampfer E 919 (P).
°*śiśiramahas* m. Mond Govardh. 66.
°*śiśiraruci* m. Mond Śrīk. XII, 76.
°*śītajyotis* m. Mond Amit. VI, 19.
°*śītāṃśūpala* m. Mondstein E 407 (R).
°*śīlikā* gern etwas tuend E 760 (A).
śuka n. *eine Pflanze E 864 (S).
śukra n. Sperma °von der Frau gebraucht E 887 (P).
°*śuklavarṣa* n. Emissio seminis (von der Frau gesagt) E 886 (P).
°*śucidūṣitā* ? V. 193.
°*śutaśuta* onomatop. Manm. IV, 24[a].
°*śudh* + *ud* Kaus. läutern Manm. IV, 12[c].
śulva n. *Kupfer Śrīk. X, 13 (Ko); pw schreibt śulba.
**śūra* m. Sonne Śrīk. XXIV, 21. 37.
°*śūlakara* m. = Śiva Śrīk. XX, 46.
°*śūlacita* n. eine Art Coitus E 567 (R).
°*śūlācitaka* n. eine Art Coitus V. 140; E 556 (K).

°*śṛṅgārabandhu* m. Mond Śrīk. XI, 65.
śekhara m. °Wipfel Govardh. 349.
śevala *n. Blyxa octandra Śrīk. XVIII, 54.
śaitya n. °= śitatā Śrīk. XII, 70. 91 (Ko.); XVIII, 53.
°*śailabhū* f. = Pārvatī Śrīk. VII, 3; XVI, 1.
°*śaiśirya* n. Kühle Śrīk. XI, 49 (Ko.).
°*śoṇamaṇi* m. Rubin Śrīk. X, 8.
°*śoṇayaṣṭi* eine Pflanze E 823 (A, P).
śoṇāśman m. Rubin Śrīk. III, 5.
**śodha* m. Reinigung Y. 303.
°*śauṭhya* [n.]? Śuk. t. o. 6 [p. 19, 18].
°*śauna* n. eine Art Coitus V. 143; E 556 (K). 569 (R). 578 (A).
°*śaunaka* n. eine Art Coitus E 593 (D).
°*śyāmābhujaṃga* m. Mond Śrīk. XX, 58.
°*śramanīra* n. Schweiß Śrīk. VII, 65.
°*śramasalila* n. Schweiß Śrīk. XXIII, 34.
°*śramāmbhas* n. Schweiß Śrīk. XV, 26.
śrāva °eine Pflanze E 849 (A).
°*śrīkhaṇḍādri* m. = Malaya Śrīk. VI, 65.
°*Śrīnāyaka* m. = Viṣṇu Śrīk. XX, 42.
**śrīparṇikā* eine Pflanze; Gmelina arborea? E 840 (P).
**śrīpuṣpa* n. Gewürznelke E 897 (R).
°*śrutikavitṛ* m. = Brahman Śrīk. XVII, 46.
śreyas n. *= dharma Śuk. t. o. 3, 22; Amit. XIII, 14.
°*śreṣṭhi* m. = śreṣṭhin Śuk. t. s. 65, 10.
°*Śraigarbhi* m. Sohn des Śrīgarbha Śrīk. XXV, 53.
°*śroṇisadman* n. Vulva Amit. VI, 25.
°*ślakṣṇaparṇī* eine Pflanze V. 370.
°*śvas* + *paryud* Śrīk. XIII, 43 [paryucchvasan = sphuran].
°*śvetāśman* m. Kristall Śrīk. IV, 20.
°*ṣaṭtarkīrasa* ? Śrīk. XXV, 134.
°*ṣaṭpāṣāṇaka* n. ein Spiel V. 209.
°*ṣaḍāsya* m. = Skanda Amit. XXVI, 18.
°*ṣaḍīkṣaṇa* m. Fisch Amit. V, 2.
ṣaḍbindu *m. ein Insekt E 934 (A).
°*ṣaṣṭimṛttikā* ? E 382 (D).
°*ṣāṇmukha* Kumāra gehörig Śrīk. XVI, 44.
saṃyamana n. °eine Art Coitus E 567 (R). 576 (A).
°*saṃyutabandha* m. eine Art Coitus E 593 (D).
saṃvanana n. °= saṃkrānti Śrīk. IX, 40.
°*sakalarasabhṛt* m. Mond Amit. VI, 19.
°*sakalartucakravartin* m. Frühling Śrīk. VII, 17.
saṃkaṭa m. °eine Art Coitus E 589 (S).
saṃkucita °verzwickt Śuk. t. o. 26. 29 [p. 38, 17; 40, 1].
saṃkoca m. °Verlegenheit Śuk. t. o. 1. 18. 43. 49 [p. 13, 19; 32, 1; 50, 27; 55, 35].
°*saṃkrāntaka* n. eine Art Umarmung und Kuß V. 114; E 473 (K).
saṃkrānti f. °Abbild Śrīk. IV, 52.
°*saṃgadiṣṇu* ? Śuk. t. o. 9 [p. 22, 13].
saṃgara m. °eine Art Coitus V. 167. 170.
saṃgraha m. °Kürzung? Kalāv. V, 13.
°*saṃghāṭaka* n. eine Art Coitus V. 143; E 557 (K). 569 (R).
saṃghāṭi °ein apadravya V. 368.

saṃcalana n. Daśar. 123, Z. 8 v. u. °Ineinanderlaufen [Erklärung von *saṃbheda* = Kontakt].
°*saṃcumbana* n. Abküssen E 412 (A).
°*satkarmin* = sadācāra Śrīk. XXV, 66.
°*satyabhaṇiti* Wahres redend E 919 (P).
°*sadbandhu* ? Manm. II, 4[d].
°*sadvāṇinī* = dūtī Śrīk. II, 53.
**sana* m. Klappen der Elefantenohren Amit. X, 21.
°*saṃtāḍita* n. eine Art Schlag E 513 (P).
saṃtānika n. °eine Art Schlag E 512 (A).
saṃdaṃśa m. °eine Art Coitus V. 163; E 559 (K).
saṃdaṃśikā °eine Art Schlag V. 152; E 525 (K).
saṃdhyā *Grenze Darpad. V, 10.
°*sapaṅkti* ähnlich Śrīk. XI, 48.
°*samagrahaṇa* n. eine Art Kuß Y. 107. 108.
°*samatala* n. eine Art Schlag E 512 (R, A). 519, 522 (R).
°*samatalaka* n. eine Art Schlag V. 147; Y. 151; E 522 (K).
samapāda [n.?] °eine Art Coitus E 574 (A). 583 (P).
°*samabhisaraṇa* n. Liebesbesuch Govardh. 395 (Ko., Vorbemerkung).
°*samarati* f. eine Art Coitus E 593, 594 (D).
°*samasaptaka* [n.?] °eine best. Konstellation Śrīk. XXI, 36.
°*samahasta* [n.?] eine Art Haarzausen E 510 (P).
°*samahastaka* n. eine Art Haarzausen E 509 (A).
°*samākrānti* f. Angriff, Pārvat.
°*samīraṇā* ein Organ in der Vulva E 343 (P).
°*samīrāśana* m. Schlange Amit. XVII, 22.
°*samuṭṭaṅkana* n. = saṃpādana Śrīk. X, 44.
°*samudayin* vereinigt mit, besitzend Śuk. t. o. 42 [p. 50, 11].
samudga m. °eine Art Coitus E 568 (R).
**samudrakāntā* Fluß Śrīk. III, 20.
**samudragṛha* n. Badehaus V. 291.
°*samullāsana* n. = vikāsa Śrīk. XII, 70; = sphuraṇa XXV, 151.
°*samauṣṭha* n. eine Art Kuß E 476 (A, P).
saṃpuṭa m. °eine Art Coitus V. 137. 138. 162 [n.]; Y. 163 [n.]; E 558 (K). 569 (R). 576 (A). 584 (P).
saṃpuṭa [m.] °eine Art Kuß E 466 (R, A, P).
saṃpuṭaka n. °eine Art Coitus V. 138; Y. 76. 138; E 555 (K). 566 (R). 589 (S). — °eine Art Kuß V. 111; E 466 (K).
°*saṃprathara* m. Beratung? Śuk. t. o. 15 [p. 29, 26].
**saṃprayogin* m. Partner in der Liebe Y. 17.
°*saṃmukha* n. eine Art Coitus Y. 142.
°*saṃmohanā* Name einer Pille E 917 (P).
°*sarasijajanman* m. = Brahman Śrīk. XVII, 33.
°*sarasijabhartṛ* m. Sonne Śrīk. VII. 38.
°*saridbhujaṃga* m. Meer Śrīk. XII, 55.
°*sarojamukhī* f. eine Lotusgesichtige Śrīk. XII, 8.
°*sarojākara* m. Lotusteich Śrīk. IX, 49.
**saroruh* n. Lotusblume Śrīk. IV, 3.
**sarjaka* m. eine Pflanze V. 369.
°*sarvatomukhabandha* m. eine Art Coitus E 593 (D).
°*sarvaprāṇam* aus Leibeskräften V. 102; E 445 (K).
°*sarvāṅgamardana* n. eine Art Coitus E 594 (D).

salila n. °Glanz Śrīk. XVII, 61.
°*salilaturaga* m. Śrīk. IX, 41 ein fabelhaftes Wassertier.
°*sallekhanā* = saṃlekhanā Amit. XXXI, 63.
°*savanaliḥ* m. Gott Śrīk. XVII, 44.
savarṇa m. Govardh. 342 [°sa pūrvānubhūto varṇaḥ kāntiḥ].
°*sasyanda* m. ein Organ in der Vulva E 342 (A).
**sahasravedhin* °tausendfach schaffend Kalāv. IX, 8.
°*sāṃkaṭya* n. = saṃkīrṇatā Śrīk. XVI, 41.
°*sāṃkarikī* = puruṣadūṣitā V. 193.
°*sādhikya* n. (= saha ādibhir ... vartate yas tadbhāvena sahitam) Śrīk. XVII, 37.
sāpatnaka n. °Vielweiberei Y. 242.
°*sāmantya* n. Statthalterposten Manm. I, 15[b].
°*sāmarasya* n. [zu *samarasa*] Śrīk. II, 38 (Ko.); V, 45; VIII, 32; XII, 48; XIV, 23. 53. 57; XV, 29 33; XX, 38.
sāra ? E 817 (A).
°*sāraṅgaketu* m. Mond Śrīk. X, 42.
°*śāraṅgadṛś* f. eine Gazellenäugige Śrīk. XXI, 13.
°*sāraṅgalakṣman* m. Mond Śrīk. XII, 69.
°*sārasanāy* zum Gürtel werden Śrīk. XII, 48.
°*sārasvatatva* n. Dichtkunst Śrīk. XXV, 136.
°*sārasvatatā* Dichtkunst Śrīk. VI, 14.
sārita n. °eine Art Coitus E 556 (K). 567 (R).
sārī *= sārikā E 744 (R).
°*sārtharamaṇī* Hetäre Kalāv. IX, 67.
°*sārpabandha* m. eine Art Coitus E 593, 596 (D).
siṃhikā °= natajānu Vaij. 86, 47.
°*Siṃhikāsuta* m. = Rāhu Śrīk. XXII, 15.
°*sitakokila* [m.] eine Pflanze E 866 (A).
**sitacchada* m. = haṃsa Śrīk. VII, 64.
°*sitadyuti* m. Mond Śrīk. IV, 6.
°*sitapika* [m.] eine Pflanze E 866 (A).
°*sitabhānu* [m.] Calotropis gigantea alba E 912 (P).
**sitamāṣa* m. Dolichos catjang E 854 (P).
°*sitaravi* [m.] Calotropis gigantea alba E 906 (R).
°*sitavihaga* m. = haṃsa Śrīk. IX, 16.
**siddhasindhu* f. = Gaṅgā Śrīk. V, 10.
siddhi f. *eine Pflanze E 864 (S).
°*sindhutaru* [m] E 828 (P) ?.
siṣādhayiṣā der Wunsch, auszuführen Śuk. t. o. 47 [p. 55, 1].
°*sisādhayiṣitā* die Absicht, zu beweisen Kuval. I, 120 (Ko.).
°*sisīrṣu* eilen wollend Śuk. t. o. 50 [p. 56, 32].
°*sītka* [m.?] der Laut sīt E 408, 437 (R). 438 (A). 736 (R).
°*sīma* eine Pflanze E 834 (A).
**sīsapattra* n. Blei V. 369.
**sukhasuptikā* süßer Schlaf Śrīk. III, 69.
sugandha V. 369; E 881 (K) · } in keiner Weise zu bestimmen, welche Pflanzen gemeint sind.
sugandhi E 933 (R) }
°*sudhākaragrāvan* m. Mondstein Śrīk. X, 2.
°*sudhāgabhasti* m. Mond Śrīk. XI, 73.
sudhānidhi m. *Mond Śrīk. XII, 78.
°*sudhābhānu* m. *Mond E 562 (K).
°*sudhārṇavatva* n. das Nektarmeersein Śrīk. XII, 45 (Ko.).
°*sudhāliḥ* m. Gott Śrīk. XIX, 27.
°*sudhodadhitva* n. das Nektarmeersein Śrīk. XII, 45.

°*sunimīlitakā* ein Spiel V. 209.
°*suparvadviṣ* m. = daitya Śrīk. XIX, 60.
°*suparvavāhinī* = Gaṅgā Śrīk. XXI, 12.
°*sumanaḥśilīmukha* m. = Kāma Śrīk. XIV, 10.
°*suragopa* m. eine Coccinella? E 934 (R).
°*suratapayas* n. Sekret der Vulva E 220 (R).
surataru m. °Pinus deodora E 906, 936 (R).
°*suratāmbu* n. Sekret der Vulva E 214 (R).
suradruma m. °Pinus deodora E 921 (P).
°*suradruh* m. = asura Śrīk. XX, 34; XXIII, 3.
°*suraparivṛḍha* m. = Indra Śrīk. XXIV, 41.
°*surapreyasī* = apsaras Śrīk. X, 49.
°*suravidviṣ* m. = daitya Śrīk. XXIII, 29.
°*suravirodhin* m. = daitya Śrīk. XXI, 49.
°*suravīrudh* f. = kalpalatā Śrīk. XXV, 17.
surasa m. *Harz von Gossampinus Rumphii, n. *Myrrhe. Nicht zu entscheiden! E 836 (P). 847 (R).
°*surasaja* n. Süßigkeit? Amit. XVII, 17.
°*surasindhunandana* m. = Gāṅgeya Śrīk. XXI, 7. 15.
surasravantī = Gaṅgā Śrīk. I, 7.
°*surārivairin* m. = Viṣṇu Śrīk. XXI, 51.
suṣumnā °Sonnenstrahl Śrīk. XIV, 42 (Ko.).
°*suhutāśana* m. Feuer Srīk. XXIII, 38.
°*sūkaraghṛṣṭaka* n. eine Art Coitus E 556 (K).
°*sūktidevī* = Sarasvatī Śrīk. XXV, 43.
°*sūtarasa* [m.?] Quecksilber Amit. XIII, 5.
°*sūtka* n. der Laut sūt E 516, 517 (R).
°*sūtrapāta* m. Śrīk. VI, 41 „applying the measuring line“ MW.
°*sūryagrāvan* m. Sonnenstein Śrīk. IV, 44.
**sṛkka* n. = sṛkva Y. 127, 3 v. u.
sṛṇi *m. Mond Manm. IV, 7[c].
sairībha n. °eine Art Coitus E 569 (R). 578 (A).
°*somārdhabhṛt* m. = Śiva Śrīk. XX, 45.
°*somārdhaśiromaṇi* m. = Śiva Śrīk. XXI, 42.
°*somāvacūla* m. = Śiva Śrīk. XX, 30.
saukaraka n. °eine Art Coitus E 577 (A).
**saukhasuptika* m. Śrīk. XVI, 12 ein Diener, der sich erkundigt, ob der Schlaf angenehm gewesen ist.
°*saupatya* n. Besitz eines guten Gatten Manm. IV, 29[a].
°*sauparṇaka* von Garuḍa stammend Manm. III, 31[c].
saumya °eine Art Coitus E 575 (A).
°*Saurabhi* m. = Saurabheya? Manm. I, 27[b].
°*saurabhyagarbha* m. Name einer Salbe E 834 (A). 836 (P).
°*sauṣṭhavaṃmanya* sich für tüchtig haltend Śrīk. VI, 46.
**sausnātikī* eine Dienerin, die sich nach dem guten Erfolg des Bades erkundigt Kathāk. II, 47.
°*skandhaprarohа* m. Arm Śuk. t. o. 18 [p. 32, 13].
°*stanāliṅgana* n. eine Art Umarmung V. 102; E 448 (R).
**stabdharoman* m. Eber Govardh. 532.
°*stambhasevaka* m. Faulpelz Śuk. t. o. Einl. [p. 5, 26].

sthāṇu m. °= candanaccheda Śrīk. IV, 45.
°*sthāvarikā* E 625 Variante.
sthāsaka *m. = tilaka Śrīk. IV, 5; X, 24.
stheman m. °Platz, Stelle E 500. 502 (K).
°*snānabhūmikā* Badezimmer Śuk. t. o. 69 [p. 67, 36].
°*spṛhayantīvrata* n. ein Spiel V. 56 Anm.
°*sphaṭikādri* m. = Kailāsa Śrīk. I, 54; III, 34; XXI, 14.
**sphaṭikāśman* m. Bergkristall Kalāv. III, 17; Śrīk. IV, 10. 33. 57; VII, 48; XI, 7; XIII, 2; XIV, 11.
**sphiṭ* vernichten Śuk. t. s. 30, 6.
sphuṭita °eine Art Coitus E 575 (A).
sphurita °eine Art Kuß E 458 (R, A, P).
°*sphuritaka* n. eine Art Kuß V. 107; E 458 (K).
°*smayavatī* = sasmaradarpā Śrīk. VI, 31.
**smaragṛha* n. Vulva E 228 (R). 412 (A). 736 (R).
°*smarageha* n. Vulva Śārṅg. 3104.
°*smaracakra* m. eine Art Coitus E 575 (A). 589 (S).
°*smarajala* n. Sekret der Vulva E 228 (A). 342 (R).
°*Smarajit* m. = Śiva Śrīk. XXIV, 36.
**smaramandira* n. Vulva Śārṅg. 3095; E 407 (R). 418 (P). 565 (R). 574, 878 (A). 883 (P).
°*smarayantra* n. Penis E 566 (R); Vulva E 578 (A).
°*smarayantrageha* n. Vulva E 886 (P).
°*smararandhra* n. Vulva E 566 (R).
°*Smararipu* m. Śiva Śrīk. XXV, 152.
°*smaravāri* n. Sekret der Vulva E 413 (A).
°*smaraveśman* n. Vulva E 879 (P).
°*smarasadana* n. Vulva E 876 (R).
°*smarasadman* n. Vulva Y. 78. 5
°*smarasalila* n. Sekret der Vulva E 228 (R).
**smarāgāra* n. Vulva E 584, 875 (P). 876 (R). 878 (A).
°*smarāmbu* n. Sekret der Vulva E 170, 228 (R). 10
°*Smarārāti* m. = Śiva Govardh. III.
°*smarālaya* m. Vulva E 326, 414, 878 (A).
°*smarāvāsa* m. Vulva Śārṅg. 3100. 15
smi + °*pari* anlächeln? Śuk. t. o. 38 [p. 47, 6].
°*smeradṛś* f. eine Lächeläugige Śrīk. I, 6.
syada m. *Geschwindigkeit Amit. XVI, 17; Śrīk. XXI, 37. 39. 20
**srasti* f. Erschlaffung E 558 (K).
sruti f. °Ejakulation bei der Frau E 886 (P).
**srotasvatī* Fluß Govardh. 593. 25
**srotoñjana* n. Antimon E 838 (R).
°*srotra* [n.?] Körperöffnung Amit. VI, 20. 22; XXX, 10.
°*svajanīyati* als Angehörigen betrachten Amit. XX, 23. 30
°*svayaṃdūtī* eine Art Botin V. 282. 284.
°*svarabalā* = svargastrī Śrīk. IX, 21. 35
°*svargadruma* m. Wunschbaum Kuval. I, 20 (Ko.).
**svarṇajātī* eine Art Jasmin? E 827 (A).
°*svarṇā* ? E 833 (A). 835 (P). 40
°*svardru* m. Kuval. I, 20 } Wunschbaum.
°*svardruma* m. Kuval. I, 38 } Wunschbaum.
°*svardruh* m. = asura Śrīk. XXII, 3. 18. 45
°*svarnātha* m. = Indra Śrīk. XXIV, 36.

°*svarbandistrī* = apsaras Śrīk. XXIV, 20.
°*svarlolākṣī* = apsaras Śrīk. XXIV, 5.
5 °*svarvārayoṣā* = apsaras Pārvat.
°*svalpabhida* wenig veschieden E 504 (K).
°*svastikabandha* m. eine Art Coitus E 593. 595 (D).
10 *svādayitṛ* m. Genießer Daśar. p. 124, Z. 10 v. o.
°*svārāja* m. Himmelskönig Manm. III, 31[d].
svārājya n. °Himmelskönigtum
15 Manm. III, 15[d]; Śrīk. XIII, 49; XXIII, 48.
°*svāhākuṭumba* m. = Agni Śrīk. XX, 44.
°*svāhābhujaṃga* m. Feuer Śrīk.
20 VII, 47.
°*svāhāhṛdayeśvara* m. = Agni Śrīk. XVI, 37.
°*svedāmbhas* n. Schweißtropfen Śrīk. XVIII, 45.
25 °*haṃsabandha* m. eine Art Coitus E 593. 596 (D).
°*haṃsalīlaka* n. eine Art Coitus E 590 (S).
**haṭṭavilāsinī* °Hetäre Govardh.
30 433.
°*haṭhakaṭhina* sehr hart Śrīk. XXIII, 18.
°*haṭhagaura* sehr gelb Śrīk. XIII, 33.
35 °*haṭhadīrgha* sehr lang Śrīk. IX, 29.
han + **nipra* abschlagen Śrīk. XVIII, 27.
haya m. *eine Art nāyaka E 164
40 (S). 171 (Rm). 345 (R). 346 (A). 347. 348 (P).
**hayagandhā* Physalis flexuosa E 858 (K). 859 (R). 861 (A).
°*hayanārī* = aśvā [eine Art
45 nāyikā] E 347 (P).
hayamukha m. °= kiṃnara Śrīk. XVI, 54.

°*hayamūrdhan* m. = Viṣṇu Govardh. XV.
°*hayaripu* m. Nerium odorum E 861 (A).
°*hayānana* m. = Viṣṇu Śrīk. XX, 23.
°*hariṇacakṣus* f. eine Gazellenäugige Śrīk. VII, 24.
°*hariṇapatnī* = mṛgī [eine Art nāyikā] E 347 (P).
°*hariṇaṅka* m. Mond Śrīk. XI, 14.
°*hariṇāṅkana* m. Mond Śrīk. XI, 18.
hariṇī *eine Art nāyikā E 211, 345 (R). 346 (A). 570 (R). 578 (A). 876. 877 (R).
°*haritamaṇi* m. Smaragd Manm. II, 11[c].
°*haritā* Tochter einer Ausgestoßenen Vaij. 86, 49.
°*haridratna* n. Smaragd Śrīk. XIX, 55.
°*haridrita* gelb gefärbt Śrīk. IX, 4.
°*haripada* n. Luftraum Śrīk. IV, 54.
°*harivikrama* m. eine Art Coitus E 568 (R). 577 (A); Ragh. XIX, 25 (Mallin.).
°*harṣada* Freude spendend Śrīk. XXV, 133.
°*harṣalīlaka* n. eine Art Coitus E 590 (D) [pw °*kīlaka*].
**halipriyā* = madirā Śrīk. XIV, 2. 31. 47.
°*hale* Vokativ von Prakrit *halā*?! Śuk. t. s. 34, 7.
**havyāśana* m. Feuer Śrīk. V, 32.
°*hastadīpikā* Handlaternchen Śrīk. X, 27; XXII, 32 (Ko.).
°*hastavācanika* n. Śrīk. X, 7 (Ko.) = dharmahasta.
**hastiparṇī* eine Pflanze Caraka IV, 8, 39.
°*hastivadhū* = hastinī [eine Art nāyikā] E 348 (P). 405 (A).
°*hāraphalaka* n. Perle Śrīk. XV, 44.

°*hāralatāphala* n. Perlenschnur Śrīk. XV, 23.
°*hārahūraka* n. eine Art Meth Śrīk. XIV, 5. 21.
hāriṇa n. °eine Art Coitus E 585 (P).
°*hārī* = dūṣitā Vaij. 86, 48.
°*hāsāyate* das Lächeln sein Śrīk. XII, 56.
°*hāstikabandha* m. eine Art Coitus E 593. 595 (D).
hāsya n. °eine Art Coitus E 594 (D).
**hiṇḍana* n. Umherwandern Y. 31.
°*hiṇḍanaka* m. einer, der umherwandert Y. 58.
°*himamahas* m. Mond Śrīk. VII, 2.
°*himarocis* m. Mond Manm. I, 4°.
°*himānīnilaya* m. = Himālaya Manm. IV, 19d.
hīrā *Gmelina arborea E 852 (A).
°*huṃkṛ* yahen Śuk. t. o. 11 [p. 24, 9]. 5
huṃkāra m. °Yahen Śuk. t. o. 10 [p. 23, 4].
°*huṃkāraṇa* n. Yahen Śuk. t. o. 10 [p. 23, 10].
huṃkṛti f. °Yahen Śuk. t. o. 10 [p. 23, 6]. 10
**hul* schlagen E 922 (R).
hula m. °eine Art Coitus V. 162; E 558 (K).
°*hṛdaruṃtuda* das Herz wie einen Topf zerschlagend Śuk. t. o. 4 [p. 17, 1]. 15
°*hṛllekhā* Name eines Zauberspruches ? E 922 (R).

Die Buddhalehre in ihrer erreichbar-ältesten Gestalt (im Dīghanikāya)[1].

Von

R. Otto Franke.

Kap. XI. Das Heilswegschema[2].

1. Einleitung.

Über die hohe Bedeutung des Heilswegschemas als Weges zur Erlösung im D. habe ich in Kap. IX gesprochen und dort schon die D.-Stellen angegeben, an denen es von Buddha vorgetragen wird. Ich berufe mich im folgenden immer nur auf die erste von ihnen,
5 II, 40—97.

Man könnte zunächst zweifeln, ob die im Heilswegschema vorgetragenen Dinge als Lehre Gotamas gemeint seien, weil einmal eine hypothetische Größe, ein *tathāgata*, als Autorität für diese Dinge angegeben ist, nicht Gotama Buddha: „Wenn einer, der selbst
10 so gegangen ist (*tathāgata*), in der Welt auftritt, ein Vollendeter, vollkommen Erleuchteter, im Besitze des (rechten) Wissens und Wandels, ein Pfadvollender, ein Weltkenner, ein unvergleichlicher Erzieher der noch zu zügelnden Menschen, ein Lehrer von Göttern und Menschen, ein erhabener Buddha, so lehrt er diese Welt . . .,
20 die Wesen, Götter wie Menschen, das, was er selbst erkannt und

---

1) Fortsetzung zu Band 69, S. 455.

2) Als *sikkhā* „Methode“ bezeichnet es Buddha in IX, 7 ff., vielleicht auch am Schlusse von XVI, 2, 26. Diese Benennung ist wohl besser als „Heilswegschema“, die ich leider beibehalten mußte, weil ich sie in der Einleitung meiner D.-Übersetzung angewandt habe. — Die Formel von der stufenweise fortschreitenden Predigt (III, 2, 21 usw.) entspricht den Haupt-Etappen des Heilswegschemas, s. Kap. XIII. — In III, 2, 1 f. zerlegt Buddha das Heilswegschema in die zwei Teile *caraṇa* „Wandel, Weg“, welcher Teil bis einschließlich der Versenkungsstufen reicht, und *vijjā* „(höheres) Wissen“, und Buddha selbst als „so Gegangener“ (*tathāgata*) heißt fort und fort (III, 1, 2 usw.) *vijjācaraṇasampanno* „das (höhere) Wissen und den (rechten) Wandel besitzend“. Ob dagegen bei der Einteilung des Heilswegschemas in *sīla* „sittliche Zucht“ und *paññā* „(höhere) Erkenntnis“ (IV, 21 ff.) die *paññā* nicht die vier Versenkungsstufen und überhaupt die „Sammlung“ im weitesten Sinne (s. Abschnitt 6) mit einbegreift, ist aus der an jener Stelle abgekürzten Textausgabe nicht klar zu ersehen.

geschaut hat, er verkündet die Lehre, die schön am Anfang, schön in der Mitte und schön am Ende ist, . . ., den vollen reinen Wandel der Heiligkeit predigt er"; und weil zweitens dann in II, 41 ff. (und den Parallelstellen der übrigen elf Suttas) das dort durch Gotama Gesagte nicht als Lehre, sondern als Summe der Errungenschaften unter dem Einfluß der in II, 40 erwähnten „Tathāgata"-Lehre vorgetragen wird. Diese Zweifel sind aber zu beseitigen. Jener allgemein gedachte hypothetische Tathāgata ist in Gotama Buddha zur konkreten Person geworden. Jedenfalls wird, um lange Erörterungen über diese an anderer Stelle schon behandelte Frage zu umgehen, ohne jedes Bedenken zugegeben werden, daß im D. „Tathāgata" eine Bezeichnung des Gotama Buddha ist. Daß aber die Darlegungen von II, 41 ff. über die Wirkungen der Tathāgata-Predigt zugleich uns den Inhalt dieser Predigt erkennen lassen, ist augenscheinlich vorausgesetzt und gemeint in X, wo, wie schon oben in Kap. IX bemerkt ist, bald nach Gotamas Tode Buddhas Jünger Ānanda, der am meisten um ihn gewesen war und am meisten von des Meisters Reden gehört hatte, dem Subha, dem Sohne des Todeyya, bezeugt, daß der Erhabene die drei Dinge empfohlen habe, die, wie wir wissen, den Grundriß des Heilswegschemas bilden. Nach II, 65 und 66 ist der Mönch unter dem Einflusse der Predigt eines Tathāgata ernst, besonnen und vollbewußt und zufrieden, wenn sein Gewand seinen Körper schützt usw.; in XVI, 2, 12 aber lehrt Gotama ausdrücklich: „Der Mönch soll stets ernst besonnen und vollbewußt dahinleben, das ist meine Unterweisung für euch"; auch in XXII, 1 ff. ist es der Erhabene selbst, der ganz ins einzelne gehend lehrt, wie man die vier Übungen des ernsten Sichbesinnens anstellt; in XXIX, 22 spricht ebenfalls er: „Das Gewand, das ich euch verstattet oder verordnet habe, soll nur dazu dienen, euch Kälte und Hitze fern zu halten . . ." Nach II, 42 befolgt jemand, den sein Glaube an die Lehre eines Tathāgata in die Heimatlosigkeit getrieben hat, die Regeln des Pātimokkha[1]) und die (fünf) Gebote (d. h. er meidet das Töten und Verletzen lebender Wesen, Diebstahl usw.); in XXXII, 2 aber bezeugt sogar ein Gott dem Gotama, daß dessen Lehre darauf abziele, daß man vermeiden lerne das Töten und Verletzen lebender Wesen . . . (dieselben fünf Gebote); und in XIV, 3, 28, Str. 3 heißt das „Sichrichten nach den Pātimokkha-Regeln" ein „Gebot der Buddhas". So vergleiche man auch XXVIII, 11 ff. mit II, 43 f. und 55, und XXVIII, 16 ff. mit II, 93 ff. und 87.

2. Der Glaube.

Der Erlösungsweg des Heilswegschemas beginnt mit dem Glauben. II, 40 spricht Gotama: „Wenn einer, der selbst den betreffenden Weg gegangen ist (*tathāgata*), in der Welt auftritt . . ., so predigt

1) Darüber s. unten unter Abschnitt 4.

er die Lehre, die schön ist am Anfang, in der Mitte und am Ende . . . 41: „Diese Lehre hört ein Bürger oder dessen Sohn oder ein Abkömmling aus sonst einer Familie und gewinnt Glauben (*saddhā*)[1]) an den Tathāgata". Auch in XXVII, 9 *Tathāgate saddhā*, in 5 XVI, 5, 10 *Tathāgate abhippasannā*. Dieser Glaube besteht in der Überzeugung, daß Gotama als „selbst so Gegangener" der verläßlichste Lehrer des Erlösungsweges sei, mit anderen Worten, daß die von ihm verkündete Lehre die rechte Erlösungslehre sei. In XVI, 3, 39 fragt der Erhabene den Ānanda: „Glaubst du denn an 10 des Tathāgata erlösende Erkenntnis?" (*saddahasi* .. *tathāgatassa bodhiṃ?*). Dieser vertrauende Glaube ist in seine Elemente auseinandergelegt in der dreifachen Glaubensformel XVI, 2, 9: „Ein Jünger des Hohen hat die sichere vertrauensvolle Klarheit (*aveccapasāda*) über den Buddha: ‚Er, der Erhabene, ist der vollendete, 15 vollkommen Erleuchtete, kundig des rechten Wissens und Weges, der Pfadvollender, der Welterkenner, . . ., der Buddha, der Erhabene', die sichere vertrauensvolle Klarheit über die Lehre: . . . und die sichere vertrauensvolle Klarheit über die Mönchs-Schar: ‚Alle vier Paare und acht Kategorien der Jünger-Schar des Erhabenen wandeln 20 den rechten Pfad . . .'" (Auch XXXIII, 1, 11 (XIV). Vgl. auch XVIII, 4 und XXI, 1, 11 *Buddhe pasannā*, *Dhamme pasannā*, *Saṃghe pasannā*; XVIII, 27 *Buddhe* . . ., *Dhamme* . . ., *Saṃghe aveccappasādena samannāgatā*; XXI, 1, 12, Str. 1 . . . *Buddhe ca Dhamme ca abhippasannā Saṃghañ c' uppaṭṭhāsiṃ pasannacittā*; 25 XXVIII, 2 *satthari pasīdiṃ: Sammāsambuddho Bhagavā, svākkhāto Bhagavatā Dhammo, supaṭipanno Saṃgho*). Im fast gleichen Sinne wie Glaube ist das Wort *saraṇaṃ* „Zuflucht" gebraucht, z. B. V, 25: *Yo kho* .. *pasannacitto Buddhaṃ saraṇaṃ gacchati*, *Dhammaṃ saraṇaṃ gacchati*, *Saṃghaṃ saraṇaṃ gacch°* „Wer 30 gläubigen Herzens seine Zuflucht zu Buddha, seiner Lehre und seiner (Jünger-)Schar nimmt". Die zum Glauben Bekehrten erklären in stereotyper Wendung (z. B. II, 99): „Ich nehme meine Zuflucht zu Buddha, zu seiner Lehre und zu seiner Gemeinde".

Den Gegensatz zu diesem Glauben drückt Buddha aus mit den 35 Worten: *kaṅkhā vā vimati vā Buddhe vā Dhamme vā Saṃghe vā magge vā* . . . „Zweifel oder abweichende Meinung bezüglich Buddhas, der Lehre, der Mönchs-Schar, des Weges" XVI, 6, 5, und ähnlich Sāriputta in XXXIII, 2, 1 (XIX) und XXXIV, 1, 6 (V) mit den Worten: *satthari* . . ., *dhamme* . . ., *saṃghe kaṅkhati vici-* 40 *kicchati* .. *na sampasīdati* „am Lehrer . . ., an der Lehre . . ., an der Mönchs-Schar zweifeln und nicht zu vertrauensvoller Klarheit kommen". Vgl. das, was in Abschnitt 10 dieses Kapitels über die „fünf Hemmnisse" gesagt wird.

Wert und Zweck des Glaubens ist, daß er die Richtung auf 45 das rechte Ziel gibt. Er bewahrt davor, sich durch die philo-

---

1) In allgemeiner Anwendung heißt *saddhā* einfach „Vertrauen" XXIII, 23

sophischen Spintisierereien „anderer Asketen und Brahmanen“ in die Irre führen zu lassen, die deshalb unmittelbar vor II, in I, als vom Tathāgata Gotama abgewiesen dargestellt sind. Natürlich ist der Glaube nicht als unerläßliche Vorbedingung gemeint. Es ist denkbar, daß jemand von sich aus den rechten Weg zur Erlösung findet, wie Buddha Gotama ihn selbst gefunden hat. Aber am sichersten und leichtesten ist er doch unter solcher Anleitung jemandes zu finden, der „so gegangen ist“. Daher auch die Forderung in XVI, 1, 8, daß die Mönche viel von der Lehre gehört haben sollen (*bahussutā*).

3. Die Weltflucht.

Durch solchen Glauben getrieben[1]) verläßt dann der Gläubige Haus und Familie, weil das Leben im Hause voll Zwang und ‚eine Stätte der Unreinheit (*rajopatho*) ist, weil es für jemand, der das Hausleben führt, nicht leicht ist, den vollkommen reinen heiligen Wandel zu führen‘[2]), ‚läßt sich Haar und Bart scheren, tut gelbrote Gewänder an und geht aus dem Heim in die Heimlosigkeit‘ (II,41). Da das Ziel des Erlösungsweges das Nibbāna, das Freiwerden vom Erscheinungsweltlichen ist, so kann es nicht wundernehmen, wenn gleich der erste Schritt auf dem Heilswege wenigstens in der äußerlichen Selbstbefreiung von dieser Welt besteht.

Die Haarschur und das Anlegen gelbroter Gewänder sind eine symbolische Verdeutlichung dieses Schrittes. Wem das Haar abgeschnitten wurde, dessen Leben oder wenigstens Leben im Lande

1) Ein späteres Werk, der Milindapañha, hat also sehr Recht, wenn er als die zwei Charakteristika des Glaubens die Klärung und das Streben aufstellt und, um das verständlich zu machen, hinzufügt: Wie, wenn man einen Klärungs-Edelstein in unreines Wasser werfe, alle Unreinheit zu Boden sinke, so werde auch der Geist klar und frei von allen Hemmungen, wenn der Glaube in ihm erwache; und wie die Menschen über einen angeschwollenen Bach zu springen wagten, wenn erst einer es ihnen vorgemacht habe, so bekäme man auch Mut, nach den Früchten des Heilsweges zu streben, wenn man sehe, daß einer die Erlösung schon erreicht habe.

2) Hier ist auch ein im D. erst vereinzelt, später häufiger auftretendes Wort, *āmagandha*, zu erwähnen, dessen technischer Sinn nicht ganz deutlich ist. Wörtlich scheint es „Geruch von Rohem“ zu bedeuten, vgl. Sanskr. *āmagandhi* „Geruch von rohem Fleische“, und es ist zu erinnern an die „fünf Gedanken, die geeignet sind, die Erlösung fertig zu kochen“, in Kap. XVII. Es scheint irgendwie ein Ausdruck für die weltlichen Fehler und Schwächen zu sein, wenigstens sagt in XIX, 46 und 48 der Brahmane Mahā-Govinda mit einiger Entsprechung zu unserer Stelle: „die *āmagandha*'s ... sind nicht leicht auszurotten von jemand, der das Hausleben führt; ich werde der Welt entfliehen“, und es scheint, daß die in den vorhergehenden Strophen aufgezählten Untugenden diese *āmagandha*'s sein sollen: Zorn, Lüge, Unredlichkeit, Betrug, Habgier (Geiz), Hochmut, Mißgunst, Wünschen, Zweifel, Verletzung anderer, Begehrlichkeit, Haß, Übermut, Verblendung. Die Reihe ist ihrem Grundgedanken nach und in Einzelheiten nahe verwandt mit der Reihe der *upakkilesa*'s, die ich in Abschnitt 10 dieses Kapitels aufführen werde. *nirāmagandha* heißt in XIX, 45, Str. 2 und 46, Str. 2 derjenige, der jene *āmagandha*'s nicht hat.

seiner Geburt und bürgerliches Leben war verwirkt. An Delinquenten, die hingerichtet oder aus dem Lande verbannt werden sollten, vollzog man im damaligen Indien die radikale Haarschur, die den Menschen ehrlos machte (XXIII, 7; XXVI, 12; Saṃy. XII, 70, 60 [II, 128]; D. III, 1, 26 f.; Manu VIII, 379. Vgl. auch Jolly, Recht und Sitte, S. 118, 128, 130; L. v. Schroeder, Indiens Literatur und Cultur, Leipzig 1887, S. 417, Anm. 2). Das Kausativum *pabbājeti* des Verbs *pabbajati*, das die Weltflucht bezeichnet, bedeutet ebensowohl „verbannen" wie „die Weihe der Weltflucht jemandem erteilen", und *pabbājanā* heißt „Verbannung", z. B. D. V, 11. Gelbrote Kleider tragen Angehörige verachteter Kasten und Berufe, Caṇḍālas, Scharfrichter (J. 505, Str. 7 [IV, 477]), die eben Caṇḍālas waren (s. Jolly a. a. O., S. 147) und Jäger (J. 485 [IV, 283, Z. 16]; Komm. zu J. 533, Str. 13 [V, 342, Z. 7]). Wer Haarschur und gelbrote Gewänder trug, zeigte in denkbar deutlichster Weise, daß er alle Bande zerschnitten habe, die ihn an das bürgerliche, d. h. weltliche, Leben fesselten.

4. Leben nach den Pātimokkha-Regeln und den Geboten und Selbstzucht überhaupt.

II, 42 fährt fort: „Wenn er so der Welt entflohen ist, lebt er dahin sich streng nach den Regeln richtend (*pātimokkha-saṃvara-saṃvuto*), guter Führung befleißigt er sich, auch in kleinen Verfehlungen sieht er eine Gefahr, er übt sich in der Erfüllung der Gebote, die er auf sich genommen hat[1]), gut ist sein Verhalten in Werken und Worten, untadlig die Art, wie er sein Leben fristet, er ist im Besitze der sittlichen Zucht, sorgsam hält er Wache am Tore seiner Sinne, er handelt in ernst besonnener Vollbewußtheit, er ist voll Zufriedenheit". Vgl. auch V, 26: „Wenn einer gläubigen Sinnes geworden (*pasanna-citto*) die Gebote auf sich nimmt".

II, 42 gibt größtenteils nur die Disposition für die folgenden Partien II, 43—66, über die noch gesprochen werden wird. Es bedarf hier nur einiger Worte über *pātimokkhaṃ* und die Gebote. *pātimokkhaṃ* ist in seiner etymologischen Bedeutung noch strittig und auch in seinem Wesen noch nicht ganz aufgeklärt. Während die abendländische Exegese überwiegend dazu neigt, es mit Sanskr. *mokṣa* „Befreiung" zusammenzubringen, erklärt es der Mahāvagga des Vinaya, der jünger ist als der D., in II, 3, 4 als „anfänglich", „erst" (*pamukhaṃ*), nämlich als das erste von den guten Dingen. In unserer D.-Stelle ist es in der Tat als erstes unter den Elementen des eigentlichen Heilsweges genannt, und der Mahāvagga mag also, wenn seine Erklärung als die richtige sich nicht erweist, doch durch unsere D.-Stelle veranlaßt sein, sie zu geben. Entscheidend für die

1) In XXVI, 28, wo Buddha einige alltägliche Begriffe in höhere umwertet, nennt er eben diese Arten des Verhaltens „Schönheit" (*vaṇṇo*), was für uns aber wohl ohne Bedeutung ist.

Worterklärung des MV. ist unsere D.-Stelle keineswegs, denn auch die Auffassung, das *pātimokkhaṃ* sei das „zur Befreiung Führende oder Notwendige", würde sehr gut zum Grundgedanken des Heilswegschemas passen.

Die Frage, ob das in D. II, 42 erwähnte *pātimokkhaṃ* dasselbe sei wie das, was die Grundlage des Vinayapiṭaka bildet und als besonderes Literaturwerk uns erhalten ist: ein als Beichtformular zugestutztes Verzeichnis von Vergehungen, ein Sündenregister, werden wir nach dem D. urteilend zu verneinen haben. D. XIV, 3, 28 zeigt uns, daß dessen Verfasser einen viel allgemeineren Sinn mit dem Ausdruck verband. Er läßt da den Buddha Vipassī seinen Mönchen folgende Vorschriften in Strophenform als *pātimokkhaṃ* vortragen:

„Geduld und Langmut höchste Buße heißen,
Als höchsten Frieden[1]) sie die Buddhas preisen,
Nicht fügen Böses zu und Kränkung andern
Asketen, die dem Heim entfliehend wandern.
Daß einer Böses nie vollbringt,
Erfolgreich nach dem Guten ringt
Und daß er läutert seinen Geist,
Das ist's, was Buddha-Fordrung heißt.
Zu schmähen nicht, zu kränken nicht,
Zu tun die Pātimokkha-Pflicht,
Und daß man Maß beim Essen hält,
Zum Wohnen stille Stätten wählt,
Sich müht zu läutern seinen Geist,
Das ist's, was Buddha-Fordrung heißt".

Auf einen allgemeinen Sinn deutet auch die Auseinandersetzung Buddhas in XXI, 2, 4 hin, die besagt, daß derjenige auf dem Wege zur Erfüllung des Pātimokkha sei, der ein Verhalten in Werken und Worten und ein Streben habe, wie man es pflegen solle, nämlich das Verhalten und das Suchen, infolge deren das Böse in einem abnimmt und das Gute wächst, und der dasjenige Verhalten und Suchen meidet, infolge dessen das Böse wächst und das Gute abnimmt[2]).

Die „Gebote" (*sikkhāpada*), von denen die vier ersten sich decken mit den vier ersten Punkten des *sīlaṃ*, der sittlichen Zucht, über die ich noch zu sprechen habe, sind folgende fünf (in V, 26

1) „Nibbāna" ist hier also wohl das Freisein von Zorn, das Erlöschen des Zornes.

2) Aber daß a. a. O. XIV, 3, 28 Buddha Vipassī diese Vorschriften „rezitiert" (*uddisati*) und daß er in XIV, 3, 26 ihre Rezitation (*pātimokkhuddesa*) zu bestimmten Zeiten zur Pflicht macht, ist doch etwas, was dieses Pātimokkha des D. mit dem späteren Pātimokkha-Formular gemein hat, denn auch dieses Formular soll in regelmäßiger Wiederkehr „rezitiert" werden. Eine gewisse Verbindung zwischen beiden ist also trotz der Verschiedenheit im Wesen nicht zu leugnen. Diese Verbindung wird mithin als eine solche der Entwicklung von der D.- zur Vinaya-Form aufzufassen sein.

und XXXIII, 2, 1 (IX)): „zu vermeiden das Töten und Verletzen lebender Wesen, das Nehmen von Nichtgegebenem, den schlechten Wandel der Lüste (*kāmesu micchācārā*), die Lüge und berauschende geistige Getränke[1])". Über die *sikkhāpada*'s s. auch Abschnitt 5,
5 unten S. 56, Anm. 3 und S. 57. In XXXII, 2 bezeugt Gott Vessavaṇa dem Erhabenen, derselbe predige seine Lehre, damit man vermeiden lerne: das Töten und Verletzen lebender Wesen usw. wie eben. Daß vier dieser Verbote doppelt rubriziert sind, wird man sich so zu erklären haben, daß der D.-Verfasser verschiedene Register von Lehr-
10 Elementen fertig vorfand und einfach neben einander stellte.

5. Die sittliche Zucht (*sīlaṃ*).

In 43—63 folgt die sehr breit ausgeführte Erklärung der in 42 erwähnten „sittlichen Zucht", die hier im Wortlaut wiederzugeben ich aus Raumrücksichten mir versagen muß[2]). Manche
15 Sätze (§ 43; 44; einige von 45; einige Wendungen von 55) könnten uns auf den Gedanken bringen, das *sīlaṃ* sei die Moral in Buddhas Lehre. Man kann schwerlich leugnen, daß in den Worten von 43 „mitleidsvoll, nur von der Sorge um aller Kreaturen Wohlsein bewegt", von 44 „an der Eintracht hat er sein Vergnügen, seine
20 Lust und Freude", „liebevolle Worte" und auch in sonstigen Forderungen wie in der Formel des Durchdringens aller Himmelsgegenden mit Wohlwollen, milder Gesinnung, Mitleiden, das Gemüt mitredet, und daß sie, aus dem Gesamtzusammenhange gerissen, moralische Bedeutung zu haben scheinen. Es sind in der Tat
25 wohl alte Moralgebote in das Schema des *sīlaṃ* mit aufgenommen[3]). Aber in diesem sind sie nicht mehr moralisch gemeint. Vgl. dazu Kap. XXI. Was soll denn das *sīlaṃ* im Zusammenhange von D. II? Nur den Mönch erziehen in der Richtung auf die Erlösung hin, d. h. ihn fähig machen, sein Ich vom Irdischen loszulösen, es ist
30 die Vorschule der Loslösung. Vielleicht darum nennt Buddha Gotama in XVI, 1, 11 und 2, 9 die *sīla*'s unter anderem *bhujissāni* „befreiend" (?), mindestens erklärt Buddhaghosa das Wort in diesem Sinne. Freilich ist ja alle Moral höherer Völker im Grunde nichts als Verleugnung, Loslösung des Selbstes. Wir nennen aber nicht
35 alles Moral, was auf Aufhebung und Loslösung des Ich berechnet ist oder hinausläuft. Es liegt auf der Hand, daß alles gewalttätige

1) Nach XIV, 1, 18 befolgt die Mutter eines jeden Bodhisatta während der Schwangerschaft diese selben fünf Gebote und heißt mit Bezug darauf *sīlavatī*. Die Gebote des idealen Weltherrschers (Cakkavattī) für die unterworfenen Könige sind dieselben, aber um ein weiteres vermehrt, s. Kap. XXI.

2) Ich verweise dafür auf meine D.-Übersetzung.

3) Die fünf großen Gebote (*sikkhāpada*'s), deren vier erste den vier ersten Geboten des *sīlaṃ* entsprechen, sind im D. sogar gelegentlich auch als Laienmoral hingestellt, s. Kap. XXI. Es braucht darum nicht falsch zu sein, wenn in X, 1, 30 Subha den Ānanda betreffs des *sīlaṃ* in seiner Gesamtheit versichert, ein so vollkommenes Ganze des *sīlaṃ* kenne er bei anderen Asketen und Brahmanen nicht.

oder überhaupt andere verletzende Handeln einschließlich Lüge, Verleumdung und Zank den Handelnden schon äußerlich viel stärker und zwingender in die Beziehungen zur Außenwelt hineinreißt als Leben, das solches Tun meidet. Daß ebenso das eigene Innere dadurch aufgestört, in Unruhe und Unfrieden gestürzt wird, bedarf keines Beweises. In gleichem Sinne spricht Buddha in II, 102 über den König Ajātasattu Vedehiputta: „Wenn dieser König nicht seinen gerechten Vater ums Leben gebracht hätte, würde ihm gleich hier, als er vor mir saß, der reine fleckenlose Einblick in die Lehre aufgegangen sein". Die allerstärksten Beunruhigungen schafft die Geschlechtslust, und deren Erwähnung darf deshalb weder unter den fünf *sikkhāpada*'s noch unter den ersten Geboten des *sīlaṃ* (II, 43) fehlen. Und Sāriputta rühmt in XXVIII, 12, daß man unter der Einwirkung von des Erhabenen Predigt nicht nach den Freuden der Liebe gierig sei (*kāmesu giddho*). Daß Alkoholgenuß das Begehren steigert, ist ebenfalls eine bis auf den heutigen Tag anerkannte Wahrheit, darum hat (in 42) auch das Verbot des Genusses berauschender Getränke (als in den *sikkhāpada*'s enthalten) seine Stätte gefunden.

Manche der Verordnungen des *sīlaṃ* haben einfach den Zweck, und die schon genannten Verbote von groben Vergehen haben außer dem erörterten noch den Zweck, den Menschen dazu zu erziehen, sein Ich zu meistern. Dem, der diese Lehren zuerst verkündete, war schon so viel richtige psychologische Erkenntnis eigen, daß er wußte, es komme zuerst überhaupt nur auf eine irgendwie geartete Beherrschung des Selbstes an, ein gefügiges Selbst lasse sich dann auch willig bei Seite schieben, ausschalten aus dem Vorgang der Auffassung der Erscheinungswelt. Mit Recht bezeichnet sowohl Buddha wie Sāriputta in XVI, 1, 11 resp. XXXIII, 2, 2 (XIV) die *sīlāni* als *samādhi-saṃvattanikāni*, als „zur Sammlung", d. h. zum Zusammenschluß des Geistes gegenüber der Sinnenwelt, „führend". Und weil die Frucht dieser Sammlung nach II, 83 ff. das höhere Wissen, die Weisheit (*paññā*) ist, darum kann Gotama in IV, 22 mit Recht sagen, durch sittliche Zucht werde die Weisheit geläutert. (Er fügt freilich hinzu: „und durch Weisheit wird die sittliche Zucht geläutert", aber das ist eine davon unabhängige selbstverständliche Wahrheit.) Von diesem Gesichtspunkt aus zu betrachten ist z. B. die Forderung, nur einmal am Tage zu essen (II, 45), die aber außerdem natürlich auch durch den Gedanken veranlaßt sein wird, daß ein zu gut genährter Körper mit zu viel Kräfteüberschuß geiler, den Begierden zugänglicher, sei als ein eben ausreichend ernährter.

Einen breiten Raum nehmen die Regeln ein, die den Mönch vor Zerstreuung des Geistes und vor Oberflächlichkeit bewahren sollen. Sie sind ja am unmittelbarsten darauf berechnet, im Inneren Raum zu machen und zu erhalten für die ernste Sammlung und Versenkung, die zur gänzlichen Loslösung von der Erscheinungswelt,

zur Erlösung, führt. Zu ihnen gehört alles, was sich bezieht auf das Meiden von Vergnügungen, von Luxus, Bequemlichkeit, Putz, unnötigem Besitz, namentlich solchem, der die Begierden anstachelt, von seichtem Geschwätz, von Zänkereien, von Beschäftigung mit (prophetischem, magischem, mystischem, medizinischem) Afterwissen und von äußerlichen Riten, also der Inhalt der Paragraphen 45—62 [1]).

6. Die Sinnenwacht.

Der durch die sittliche Zucht geschulte und dadurch für höhere Pflichten fähig gewordene Mönch wird nunmehr vor die dem Alltagsmenschen schwierige Aufgabe gestellt, „Wache an den Toren der Sinneswerkzeuge" zu halten (II, 64, erklärende Ausführung der kurzen Hindeutung in II, 42) [2]), ein Gehege (*saṃvara*) gegen die Sinneswahrnehmungen samt dem Verstand und der Sinneserfahrung und gegen das, was daraus folgt (z. B. das „Gestalten-Bewußtsein, Ton-Bewußtsein usw., XXXIII, 2, 2 (VI) f.), um sich aufzurichten und das Kausalitätsgefühl, das wir den Sinneswahrnehmungen entgegenbringen, ihnen gegenüber nicht mehr zu haben (*na nimittaggāhī hoti*, wörtlich „keinen Grund für die Sinneswahrnehmungen mehr anzunehmen"), d. h. aus den Sinneswahrnehmungen und der Sinneserfahrung nicht auf das Vorhandensein von Sinnesobjekten zurückzuschließen. Denn die Sinnengenüsse (*kāmaguṇā*) sind, wie in Kap. VII schon ausgeführt, nach XIII, 27 Ketten und Fesseln (*andu, bandhanaṃ*), und sie sind ja in der Tat das, was unser Ich an die Außenwelt fesselt, von dem wir uns also, wollen wir erlöst sein, lösen müssen. Mehr vom Wortlaut von II, 64 s. in Kap. XII. In XXII, 15 erörtert Gotama die rechte Beurteilung der Sinnesempfindungen in anderer Form, die ich in Kap. XIV nachzulesen bitte. Über die Wahrnehmungen der Sinne weder froh noch betrübt, vielmehr gleichmütig, ernst besonnen und vollbewußt ihnen gegenüber zu sein, das nennt Sāriputta in XXXIII, 2, 2 (XX) die „Beständigkeiten". In XXXIII, 1, 11 (X) nennt Sāriputta diese Sinnenwacht *saṃvara-padhānaṃ* „das Ringen der Abschließung"(?).

In X, 2, 1 wird schon dieses Wachehalten und das Folgende mit in das Kapitel von der „Sammlung" eingerechnet, und damit stimmt Buddhas Ausspruch in XVI, 2, 25 überein: „Ānanda, wenn der Tathāgata mit Nichtbeachtung irgendwelcher Sinnesobjekte und unter Aufhebung der einzelnen Gefühle die wahrnehmungslose Sammlung des Inneren erreicht, dann steht es wohl um des Tathāgata Körper", ebenso die Bemerkung in der Str. von XVI, 3, 10, daß der Er-

---

1) Im übrigen aber sind die langatmigen Aufzählungen, z. B. von allen möglichen Besitzstücken in 45, wohl einfach Kollektaneen oder Glossaren entnommen (auch wieder ein Zeichen, daß nicht der erste Verkünder der buddhistischen Lehre selbst zu uns spricht). Einen Abriß des von Buddha geforderten „Wandels nach dem *sīla*" gibt Sāriputta in XXVIII, 12.

2) Darlegungen des Sinnenapparates XXI, 2, 5; XXII, 15 u. 19; XXVIII, 4; XXXIII, 2, 2 (I) ff.; XXXIV, 1, 7 (III); 2, 3 (III).

habene „gesammelt" (*samāhito*) das „Werden" (wörtlich die Vorstellung Werden, da alles nur Vorstellung, *saṃkhāra*, ist) abgestreift habe, und die des Brahmā Sanaṃkumāra in XVIII, 26, daß der Mönch die „rechte Sammlung" habe (*sammā samādhiyati*), indem er dem Körper, den Gefühlen usw. nachsinne, welche Tätigkeit sonst Aufgabe des rechten Sichbesinnens (und der Vollbewußtheit) ist. 5

Dieser ganze Abschnitt der „Sammlung" im weitesten Sinne heißt „Geistes-Vollendung" (*cittasampadā*) in VIII, 19.

7. Das ernste Sichbesinnen und die Vollbewußtheit.

Es folgt in II, 65 (= XXII, 4) die Darlegung über das *sati-sampajaññaṃ*, „das ernste Sichbesinnen und die Vollbewußtheit", als erklärende Ausführung der kurzen Erwähnung dieses Begriff-Paares in II, 42. Sāriputta nennt in XXXIV, 1, 3 (I) beide *bahu-kārā* „viel bewirkend". Es sind auch insofern wichtige Begriffe, als sie häufig erscheinen. In II, 67 z. B. pflegt der meditierende Mönch das ernste Sichbesinnen, in 68 reinigt er „ernst besonnen und vollbewußt" sein Inneres von Trägheit und Schlaffheit, in 79 erreicht er „ernst besonnen" die dritte Stufe der Versenkung und in 81 auf der vierten Stufe „die vollkommene Läuterung durch ernstes Sichbesinnen". Nach XVI, 1, 6 und 8 ist eine der Voraussetzungen für das Gedeihen der Mönche die Übung des ernsten Sichbesinnens. Die ernste Selbstbesinnung ist auch eins der „fünf Vermögen", eine der „fünf Kräfte" und einer der „sieben Faktoren der erlösenden Erkenntnis" (s. Kap. XVI). Gotama selbst hat sich nach der D.-Darstellung bei dieser und jener Gelegenheit „ernst besonnen und vollbewußt" gezeigt (XVI, 2, 23; 3, 10; 19; 4, 20; 4, 40; 5, 1)[1]), und den Mönchen schärft er in seinen Abschiedsreden ein, ernst besonnen zu sein (*satīmanto*, XVI, 3, 51) und im Verkehr mit Frauen ernste Besonnenheit zu wahren (XVI, 5, 9). Sāriputta bestätigt in XXVIII, 12 dem Erhabenen, daß man unter dem Einflusse seiner Lehre unter anderem ernst besonnen (*satimā* und *sato*) sei. Vgl. noch XXXIV, 1, 2 (II). In II, 65 ist folgendes gesagt: „Worin besteht das ernste Sichbesinnen und die Vollbewußtheit des Mönches? Darin, daß er vollbewußt handelt, wenn er wohin geht und wenn er zurückkehrt, wenn er geradeaus blickt und wenn er umherblickt, wenn er Arme oder Füße beugt und wenn er sie ausstreckt, wenn er sein Hüftenkleid, sein Obergewand und sein Almosengefäß trägt, wenn er ißt, trinkt, kaut oder kostet, seine Notdurft in der einen oder der anderen Form verrichtet, geht, steht, sitzt, schläft, wacht, spricht oder schweigt". In XVI, 2, 13 ist genau mit diesen selben Worten der vollbewußte (*sampajāno*) Mönch gekennzeichnet, während der ernst besonnene (*sato*) Mönch in 2, 12 mit denselben Worten geschildert ist wie in XXII, 1 (s. Kap. XIV) die „vierfache Pflege der Selbstbesinnung" (und wie in XVI, 2, 26

1) Auch der frühere Buddha Vipassī sogar bei seiner Empfängnis (XIV, 1, 17).

= XXVI, 1 derjenige, der „sein Selbst und die Lehre als Asyl und Zuflucht betrachtet“). Da in dieser Schilderung aber auch das Wort „vollbewußt“ (*sampajāno*) erscheint, so wird wohl kein rechter Unterschied zwischen beiden Begriffen empfunden worden
5 sein, was ja auch die Verbindung beider zu dem Kompositum *satisampajañña* in II, 65 nahelegt.

Sinn und Zweck des ernsten Sichbesinnens und der Vollbewußtheit ist nun offenbar der, daß der Mönch die Grenze, die er gegen den Ansturm der Sinnenwelt um sein Ich gezogen hat, nicht von
10 diesem durchbrechen lassen soll. Das eigne Ich ist es ja, das dem Alltagsmenschen in erster Linie das Gefühl der Realität erweckt und bestärkt. Jeder Schritt, jeder Blick und jedes damit verbundene Gefühl der Lust oder Abneigung bohrt sozusagen ein Loch in die Wand, mit der der Mönch die Sinnenwelt vom Ich aus-
15 geschlossen hat, und das Ich gleitet mit jeder Regung und Betätigung gewissermaßen wieder hinaus und tritt in Beziehung zur Welt. Offenbar darum soll der Mönch nicht die kleinste Tätigkeit verrichten, ohne mit ganzem von der Außenwelt abgezogenen gesammelten Bewußtsein bei dieser Tätigkeit selbst zu sein, d. h.
20 über den Tätigkeitsakt nachzudenken, nicht etwa über die Dinge, mit denen dieser ihn in Berührung bringt. Wer das kann, ist, solange er es tut, dagegen sicher, daß seine Gedanken auf die Dinge der Außenwelt abirren und sein Gefühl Anteil daran nimmt. Sāriputta nennt in XXXIII, 2, 2 (XX) und XXXIV, 1, 7 (VIII) den-
25 jenigen „gleichmütig, ernst besonnen, vollbewußt“, der weder erfreut noch betrübt ist über die Sinneswahrnehmungen, und nennt diese Gleichmutszustände die „sechs Zustände der Gleichmäßigkeit“ (*satata-vihārā*), weil die Inder unter Einschluß des Verstandes und der Begriffe und Urteile als seiner Objekte sechs Sinnensphären rechneten.
30 Im Heilswegschema ist diese ernste Besonnenheit und Vollbewußtheit von der Versenkung, die in Abschnitt 11 behandelt werden wird, gesondert. Aber sie ist dieser mindestens nahe verwandt, wie ja zur Schilderung der dritten Versenkungsstufe geradezu die eben erwähnten Worte „gleichmütig, ernst besonnen und
35 vollbewußt“ mit gebraucht sind und auch zur vierten Versenkungsstufe ernstes Sichbesinnen gehört. In X, 2, 1 ist das „Ganze der Sammlung“ im Heilswegschema schon vom Wachehalten am Tore der Sinne (II, 64) an gerechnet, schließt also erst recht das ernste Sichbesinnen und die Vollbewußtheit mit ein (s. oben, S. 58),
40 in dem Referat Sāriputtas über die Unübertrefflichkeiten in Buddhas Lehre in XXVIII faßt derselbe (in 7) die Betrachtung aller Bestandteile des Körpers, die nach XXII, 5 zu den vier Übungen des ernsten Sichbesinnens gehört, als Ergebnis der Sammlung. Nach II, 91 ist die Erkenntnis des Inneren ein Ergebnis der Sammlung,
45 nach XXII, 12 aber das klare Bedenken des Inneren anderer eine Übung des ernsten Sichbesinnens. Die dritte der vier Arten der Pflege der Sammlung, die Sāriputta kennt, führt zu ernstem „Sich-

besinnen und Vollbewußtheit“, s. zu den Versenkungsstufen in Abschnitt 11.

8. Die Zufriedenheit.

Als nächstfolgendes Thema im Heilswegschema finden wir die Zufriedenheit (II, 66), das darüber Gesagte ist die weitere Ausführung von deren einfacher Erwähnung im Programm von II, 42. Die Unzufriedenheit ist, wie schon der Name sagt, ein Feind des Seelenfriedens, der Sammlung, des Insichgekehrtseins. Sie ist nicht sehr verschieden vom „Durst“ (*taṇhā*), eine Art des Begehrens, also einer der stärksten Formen des Haftens an der Erscheinungswelt, und sie ist ja auch an und für sich schon nach außen gerichtet, auf allerlei Dinge, die sie nicht am eigenen Selbste findet, oder auf das Gegenteil der Dinge oder Zustände, die ihr am eigenen Selbste mißfallen, eventuell auch auf Personen, an denen sie mit Neid wahrnimmt, was dem eigenen Selbste fehlt. Und sie ist ihrem Wesen nach auf Vielheit gerichtet, während zum Wesen der Erlösung gerade das Loskommen von der Vielheit gehört. Je wunschloser der Mensch ist, je weniger Bedürfnisse er hat, um so unabhängiger, vom Irdischen losgelöster, ist er. Zufriedenheit predigen heißt also ziemlich dasselbe wie Aufhebung des Durstes als Mittel zur Erlösung und Entsagung predigen. Die Zufriedenheit liegt ihrem Wesen nach der Erlösung näher als die Unzufriedenheit. Daß sie auch mehr Glücksgefühl in sich birgt, ist damit schon gesagt und darin begründet. In II, 66 stellt Buddha einfach fest, worin der Mönch seine Zufriedenheit, seine entsagende Wunschlosigkeit an den Tag lege: „Und worin besteht die Zufriedenheit eines Mönches? Darin, daß er nichts weiter verlangt als ein Gewand, das seinen Körper schützt, und Almosenspeise, die seinen Leib erhält; wohin er auch geht, überall nimmt er seine Habe mit sich. Wie ein beschwingter Vogel, wohin er auch fliegt, auf dem Fluge seine ganze Federmasse mit sich trägt, geradeso steht es mit dem zufriedenen Mönche“. In XXXIII, 1, 11 (IX) erwähnt Sāriputta noch die Zufriedenheit mit der Aufenthaltsstätte und in 3, 3 (I) desselben Sutta außer diesen drei auch noch die Zufriedenheit mit den Heilmitteln, die dem Mönche in Krankheitsfällen zur Verfügung stehen. Und in XXIX, 22 spricht der Meister zum Novizen Cunda: „... Das Gewand, das ich euch verstattet habe, soll nur dienen, von euch Kälte, Hitze, Stechfliegen, Mosquitos fernzuhalten und auch zu schützen vor den Berührungen des Windes, Sonnenbrandes und der Schlangen. Die Almosenspeise, die ich euch verstattet habe, soll nur dienen, diesen euren Körper aufrecht zu erhalten und euch zu ermöglichen, der Verletzung (lebender Wesen) euch zu enthalten und ungestört dem Wandel in Heiligkeit euch hinzugeben. Die Aufenthaltsstätten, die ich euch erlaubt habe, sollen nur dazu dienen, euch Kälte, Hitze ... fernzuhalten ...“ (dasselbe wie oben vom Gewand gesagt). „Die Heilmittel für

Krankheitsfälle, die ich euch verstattet habe, sollen nur dienen, euch von Krankheitsschmerzen frei zu machen ..".

9. Die äußere Vorbereitung zur Versenkung.

Es folgt dann in II, 67 f.[1]) die Vorbereitung zur Versenkung, 5 die zweifach ist, eine äußere und eine innere. Wer in der beschriebenen Weise über Sinne und Inneres die Herrschaft gewonnen hat, der ist reif für die Aufgabe der Versenkung. Er soll ihr die Wege ebenen, indem er allen, äußeren wie inneren, Störungen, Hemmungen aus dem Wege geht. Den äußeren, indem er nach seiner 10 Tagesmahlzeit sich einen stillen einsamen Aufenthaltsort aufsucht[2]). II, 67: Wer „ausgerüstet ist mit jenen hohen Dingen: dem Schatze der sittlichen Zucht, der Wachsamkeit gegen die Sinne, der ernst besonnenen Vollbewußtheit und der Zufriedenheit, der sucht eine weltentrückte Aufenthaltsstätte auf, die Wildnis, den Platz unter 15 einem Baume, einen Berg, eine Schlucht, eine Berghöhle, einen Bestattungsplatz, die Waldeinsamkeit, eine Stelle unter freiem Himmel oder einen Strohhaufen". (Wer das tut, heißt nach XIX, 45 f. *ekodibhūto*, was also, wenn man diese Stelle allein für die Erklärung maßgebend sein ließe, bedeuten müßte „Einsiedler", „welt- 20 entrückt" oder ähnlich.) „Dort setzt er sich nach der Mahlzeit, vom Almosengange zurückgekehrt, mit gekreuzten Beinen nieder, mit gerade aufgerichtetem Oberkörper, und hüllt (die Sinneswerkzeuge seines) Gesichtes in ernste Selbstbesinnung[3]) ein". Daß Buddha und die Seinen die Stille liebten, erfahren wir aus IX, 4 und XXV, 3, 25 daß er die Stille einsamer, menschenleerer Wälder aufsuchte, aus XXV, 4. Das Sitzen scheint als sehr wünschenswert für die Meditation und Versenkung gegolten zu haben, denn Gotama „sitzt" auch, wenn er sie pflegt, z. B. XXI, 1, 10 *samādhinā nisinno hoti* .. *patisallīno*, und vgl. II, 81 in der Formel von der vierten Stufe 30 der Versenkung, unten in Abschnitt 11. Das Sitzen mit gekreuzten Beinen aber hat wohl keinen besonderen Zweck, sondern einfach den Grund, daß man in Indien so zu sitzen pflegte. Die straffe aufrechte Haltung des Oberkörpers ist eine wohlbedachte Forderung. Sie fördert die Straffheit des Denkens. Verständlich ist auch die 35 Wahl der Zeit nach dem Essen. Wem der Magen knurrt, der hat sein Denken nicht in der Gewalt. Vor der anderen Gefahr für Geistesversenkung, die von einem sehr vollen Magen kommt, waren Gotamas Mönche wohl meist schon dadurch gesichert, daß sie von

---

1) Wieder in XXV, 16.

2) Wozu auch eine Stelle aus XVI, 1, 6 zu vergleichen ist, s. Kap. XVII.

3) Die ihm nunmehr ja geläufig ist. In XXII, 2 ist z. T. mit denselben Worten das Nachsinnen über den Körper vorgeschrieben. Solches Meditieren an einsamer Stätte heißt auch *divāvihāra* „Verbringen des Tages". Nach der angeführten Stelle XXII, 2 kann das ernste Sichbesinnen auch im „stillen Kämmerlein" (*suññāgāra*) vor sich gehen. In XVIII, 7—9 ist das Erkennen des Schicksals Verstorbener im Jenseits Gegenstand dieses versunkenen Sinnens.

Erbetteltem lebten, außerdem aber war „Mäßigkeit beim Essen" (*mattaññutā ca bhattasmim*) eine jener Regeln, deren Befolgung einen Teil der Selbsterziehung des Mönches ausmachte (II, 42 und XIV, 3, 28, s. Abschnitt 4, oben, S. 55).

10. Die innere Vorbereitung zur Versenkung (die Beseitigung der fünf Hemmnisse). (Anhang: Die schlechten Regungen.)

II, 68 zählt die (auch in XIII, 30; XXII, 13; XXV, 16; XXXIII, 2, 1 (VI) und XXXIV, 1, 6 (IV) aufgeführten) fünf Hemmnisse (*nīvaraṇa* II, 75) her, nach deren Beseitigung erst der Prozeß der Versenkung ungehindert von statten geht. Ob diese Beseitigung gedacht ist als unmittelbar vor der Versenkung erst bewirkt[1]), vielleicht sogar erst mittelst des ernsten Sichbesinnens[2]) an der weltentrückten Stätte (II, 67), oder als Ergebnis der gesamten Selbsterziehung des Inneren, die von II, 41 an gelehrt ist, ist nicht klar. Man könnte meinen, die Beseitigung der beiden ersten, des Begehrens und der Böswilligkeit, müßte schon durch die sittliche Zucht und die nächstfolgenden Erziehungsstufen herbeigeführt sein. (Das Begehren nach der Welt ist durch das ernste Sichbesinnen ausgerottet, nach XVI, 2, 12; betreffs der Böswilligkeit vgl. II, 43 f. Die Wendung „nur bewegt von der Sorge um aller Kreaturen Wohlsein" ist 43 und 68 gemeinsam.) Es kann aber sein, daß dem Verfasser von D. II zum Bewußtsein kam, daß er früher durch Gotama zwar das Vermeiden der Tat- und Wortsünden, aber noch nicht ausdrücklich das der Verfehlungen der Gedanken, des Herzens, hatte erwähnen lassen und daß er das hier nachholte. Vielleicht läßt er es auch absichtlich erst an dieser Stelle geschehen. Das Böse in Werk und Wort zu vermeiden, ist leichter, elementarer, als das in Gedanken, und dies letztere abzutun galt dem, der hier lehrt, also vielleicht als aussichtsvoll erst für einen, der die Schule der Selbsterziehung größtenteils schon hinter sich hat. Inwiefern diese fünf Hemmnisse unbeseitigt die Versenkung hindern, ist ohne jedes Wort der Erklärung zu verstehen. II, 68 lautet: „Er unterdrückt das Begehren[3]) nach der Welt und hält sein Herz dauernd

1) Wofür sprechen könnte, daß auch in XVII, 2, 2 der mythische Idealherrscher Mahāsudassana wenigstens den Gedanken Halt gebietet, die zweien dieser Hemmnisse entsprechen, den Gedanken des liebenden Begehrens und der Böswilligkeit und Lust zu schaden, unmittelbar bevor er, in 2, 3, die Versenkungsstufen erklimmt.

2) Denn die Beseitigung des ersten, des „Begehrens zur Welt", ist ja auch nach XVI, 2, 12 eine Leistung des ernst Besonnenen, und nach II, 68 selbst läutert man sein Inneres „besonnen und vollbewußt" von Trägheit und Schlaffheit.

3) In II, 68 und XXV, 16 *abhijjhā*, in XIII, 30; XXII, 13; XXXIII, 2, 1 (VI) und XXXIV, 1, 6 (IV) *kāmacchando* genannt.

frei davon, er läutert sein Inneres, daß es ihm nicht anheimfällt. Er tut von sich ab Böswilligkeit und Lust zu schaden und verschließt ihnen fortan sein Herz; nur bewegt von der Sorge um aller Kreaturen Wohlsein läutert er sein Inneres, daß Bosheit und 5 Schadenfreude ihm fernerhin fremd bleiben. Trägheit und Schlaffheit legt er ab und hält sie hinfort von sich fern, lichten Geistes, ernst besonnen und vollbewußt läutert er sein Inneres von Trägheit und Schlaffheit. Übertriebene Ängstlichkeit und Unruhe überwindet er ... Von Zweifeln hat er sich frei gemacht und ist fortan 10 über sie hinaus, er kennt kein Schwanken des Urteils[1]) gegenüber dem Guten[2]), er läutert sein Inneres so weit, daß es der Skepsis nicht wieder anheimfällt".

In XVI, 1, 17 und XXV, 17 nennt Buddha die fünf Hemmnisse *cetaso upakkilese paññāya dubbalīkaraṇe*, was etwa bedeutet 15 „Belastungen, Befleckungen, des Geistes, die die Erkenntnis schwächen", und in II, 83 ff. den Geist dessen, der die Versenkungsstufen durchlaufen und also auch vorher die fünf Hemmnisse beseitigt hat, wiederholt *vigatūpakkilesa* „fleckenlos". Es tritt hier also ein Wort wenigstens als Epitheton auf, das in späteren buddhistischen Werken 20 zu einem Kunstausdruck geworden ist, und dessen Bedeutung wir daher schon hier genauer festzustellen suchen müssen. In XXV, 9 ff. meint Buddha mit *upakkilesa* schlechte Regungen, die dort die Askese im Gefolge hat, er zählt solche Regungen auf und betont dazu jedesmal wieder: „auch das ist ein *upakkilesa* des Asketen". 25 Es ist schwer zu sagen, ob alle diese schlechten Regungen als in den fünf Hemmnissen mit inbegriffen gedacht waren oder ob die *upakkilesa*'s allmählich als eine Erweiterung oder ein Zusatz dazu betrachtet wurden. Jedenfalls haben wir auch sie zu denken als zu beseitigen vor oder durch die Versenkung.

30 Als solche schlechten Regungen führt Buddha a. a. O. an, daß der Asket selbstzufrieden, dünkelhaft, unduldsam, lässig, in Habgier (nach Almosen) und Ehrsucht aufgehend, wählerisch im Essen (der Almosenspeisen), futterneidisch, scheinheilig, lügnerisch, ungeneigt, das Gute der Tathāgatalehre anzuerkennen, zornmütig, 35 feindselig, unwahrhaftig (die eigenen Gebrechen verheimlichend, *makkhī*), heuchlerisch (*palāsī*), neidisch (eifersüchtig) und mißgünstig, falsch und trügerisch, aufgeblasen und hochmütig, voll böser Wünsche, falschgläubig, zu viel gebend auf die Dinge dieser Welt (? *sandiṭṭhiparāmāsī*) und ein ungern darauf Verzichtender wird. Verwandt 40 ist, wie schon hervorgehoben, die Reihe der *āmagandha* genannten bösen Eigenschaften, die ich in Abschnitt 3, oben, S. 53, Anm. 2, besprochen habe.

---

1) S. das in Abschnitt 2, oben S. 52, über den Glauben und dessen Gegenteil Bemerkte.

2) Oder: den guten Dingen, *kusalesu dhammesu*, s. Kap. XVI.

11. Die vier Stufen der Versenkung (*jhāna*).

II, 75—81 zeigt die Stufenleiter der Stadien der Versenkung[1]), der vier *jhāna*'s, — die ganze Stufenleiter heißt auch *samādhi* „Sammlung"[2]) — durch die sich emporarbeitend man schließlich zur Empfindungslosigkeit für Glück und Leid, zum „Gleichmut", gelangt. In XXIX, 24 erklärt der Erhabene dem Cunda, daß sie zur „vollkommenen Abkehr, zum Freiwerden von Leidenschaft, zum Ende, zum Zurruhekommen, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nibbāna führen". Er bezeichnet sie da als Zustände des wahren Glücksgenusses und schon in XXVI, 28 als „Glück", geradeso wie sie nach Sāriputtas Worten in XXXIII, 1, 11 (V) zu Glücksgenuß führen, augenscheinlich, weil wenigstens die drei ersten von diesen vier Stufen durch das Vorhandensein dieses Glückes charakterisiert sind. Diese Stufenleiter setzt ein mit dem Gefühl von Freude, Lust und Glück des Behagens, das hervorgerufen ist durch das in Abschnitt 10 erörterte Freiwerden von den fünf Hemmnissen. Infolge dieses beglückenden Behagens zieht sich der Geist in sich selbst zurück, kehrt in sich selber ein, sammelt sich (*samādhiyati*), offenbar, weil er nicht draußen nach Lust und Glück suchend herumzuschweifen braucht. Schon diese Sammlung infolge des glücklichen Behagens (das an der betreffenden Stelle aber das Hören, Weiter-Predigen oder Bedenken der Lehre zum Anlaß hat) heißt „Loslösung" (*vimutti*) in XXXIII, 2, 1 (XXV). Der Geist löst sich, auf der ersten Stufe, los von den Objekten des Begehrens (*kāmehi*) und von den „bösen Dingen", (s. Kap. X, oben Bd. 69, S. 487 und s. nächste S.) denkt und erwägt aber noch[3]). Auf der zweiten entäußert er sich dieses Denkens und Erwägens, empfindet aber noch immer Freude und Glück, auf der dritten macht er sich frei von dieser Freude und setzt Gleichmut an ihre Stelle, auf der vierten macht er sich auch frei von dem Glücksempfinden der drei ersten Stufen. Die vier Versenkungsstufen sind also ein System der Selbstläuterung und -Beruhigung[4]) wohl besonders der Wollens-, Gefühlsseite[5]), die immer tiefere

---

1) Schon in I, 3, 21. 24 sind sie gegeben, jede von ihnen als nach dem Glauben mancher Asketen und Brahmanen das Nibbāna schon in der sichtbaren Welt verschaffend.

2) In X, 2, 1 aber gehört noch mehr zum *samādhi*, s. Abschnitt 6, oben S. 58. Etymologisch und sachlich gehört mit *samādhi* zusammen die Forderung in einer von Buddhas Abschiedsreden, XVI, 3, 51, Str. 2: *su-samāhita-saṃkappā sacittam anurakkhatha* „mit wohl gesammeltem, eingezogenem, Wollen hütet euer Inneres!"

3) Vgl. hierzu S. 66, Anm. 4.

4) *samatho* „Beruhigung" ist auch eine Bezeichnung des *samādhi* im weitesten Sinne, wenigstens scheint der Satz des Sāriputta in XXXIV, 1, 3 (II) *samatho ca vipassanā ca bhāvetabbā* „Beruhigung und Schauen" sich zu beziehen auf Versenkung, resp. allgemeiner Sammlung, und das daraus sich ergebende höhere Wissen.

5) Während die intellektuelle Loslösung in ausführlicherer Darstellung wohl in fünf weiteren Stufen erfolgt (s. Abschnitt 12).

Schichten der Persönlichkeit ergreift: zuerst das psychische Gebiet, das mit den Sinneswahrnehmungen unmittelbar zusammenhängt, dann den Intellekt und schließlich die Gefühlssphäre und in dieser wieder zuerst das Vermögen sich zu freuen, das, weil es Gründe 5 zur Freude voraussetzt, noch in gewissem Sinne mit dem Draußen zusammenhängt, und zuletzt das Glücksempfinden, das von den hier behandelten seelischen Funktionen die sublimste und innerlichste ist. Nach Sāriputtas Angabe (XXXIV, 1, 2 (VII)) ist ununterbrochene Sammlung des Inneren schwer, vgl. auch XXXIV, 1, 5 (VII).

10 Die D.-Stelle II, 75 ff. lautet so: 75. „Sobald er wahrnimmt, daß die fünf Hemmnisse aus seinem Innern getilgt sind, erwacht in ihm Freude und Lust, dadurch kommt auch sein Körper zu behaglicher Ruhe[1]) (*kāyo passambhati*), im Besitze dieser Ruhe empfindet er Glück (*passaddha-kāyo sukhaṃ vedeti*), und wenn 15 er Glück empfindet, kehrt sein Geist in sich selber ein (*samādhiyati*)[2]). Indem er sich losmacht vom Begehren (*kāmehi*), von den bösen Dingen[3]), erreicht er die noch mit Denken[4]) und Erwägen verbundene glück- und freudenreiche (*pītisukhaṃ*) erste Stufe der Versenkung[5]), die durch Loslösung gewonnen wird, und hält sie 20 fest. Er tränkt . . . diesen seinen Körper mit der Freude und dem Glück, die aus der Loslösung erwachsen . . .

77. „Dann wieder erreicht er, indem er allem Denken und Erwägen ein Ende macht, die von Denken und Erwägen freie[6]) glück-

1) So nach T. W. Rhys Davids' Dialogues of the Buddha I, p. 84 und nach L. de la Vallée Poussin im Muséon, XIV (1914), S. 302 gegenüber meiner D.-Übersetzung. Vgl. auch *passambhayaṃ kāya-saṃkhāraṃ* „den Körper-Saṃkhāra beruhigend" XXII, 2 (s. Kap. XIV), XVIII, 24. *Tassa . . . kāya-saṃkhārā paṭippassambhanti, . . vacī-saṃkh°, . . citta-saṃkh° paṭippassambhanti. Tassa . . kāya-saṃkhārānaṃ . . vacī-saṃkhārānaṃ . . . citta-saṃkhārānaṃ paṭippassaddhiyā uppajjati sukhaṃ* und XVI, 2, 25: „Wenn der Tathāgata, indem er alle Wahrnehmungsbilder unbeachtet läßt und den einzelnen Gefühlen ein Ende macht, der durch Wahrnehmungsbilder nicht mehr gestörten inneren Sammlung sich dauernd hingibt, dann wird des Tathāgata Körper ihm leicht". Vgl. auch die *passaddhi* in Kap. XVI, VI.

2) Vgl. XXXIII, 2, 1 (XXV), s. S. 65.

3) S. Kap. X, oben, Band 69, S. 487. Aus Dh. S. § 365 ergibt sich für *akusalā dhammā* etwa der Sinn „verwerfliche geistige und seelische Tätigkeiten", und nach Asl. § 382 sind die fünf Hemmnisse gemeint. Das Verlangen ist auf jeden Fall eines der bösen Dinge.

4) XVII, 2, 2—3 läßt es als entfernt möglich erscheinen, daß speziell das Denken an die Sinnesgenüsse (*kāmavitakka*), an Bosheit (*vyāpāda-vit°*) und an Verletzung (*vihiṃsā-vit°*) damit gemeint sei (die Sāriputta in XXXIII, 1, 10 (V) „die drei bösen Gedanken" (*akusala-vitakkā*) nennt, und von deren Ablegung er in XXXIII, 1, 11 (X) spricht. In XXI, 2, 2 ist ja *vitakka* der Grund des Verlangens (*chando*). Vgl. dazu Kap. X, oben, Bd. 69, S. 486, und XXII, 19: Das Denken an Gestalten, Töne usw. (also an sinnlich Wahrgenommenes) und das Erwägen derselben.

5) Vgl. XVIII, 23: „Wenn er (infolge des Hörens der Lehre) mit den Begierden und den bösen Dingen nichts mehr zu tun hat (*asaṃsaṭṭha kāmehi . . .*), beginnt für ihn Glück" (*uppajjati sukhaṃ*).

6) In XXI, 2, 3 bezeichnet Buddha dem Gotte Sakka Glückseligkeit (*somanassaṃ*), die ohne Denken und Erwägen ist (*avitakka avicāra*), für besser als

und freudenreiche zweite Stufe der Versenkung, die Frieden im Innern und auf einen einzigen Punkt gerichtetes Streben[1]) (*cetaso ekodibhāva*) ist und durch Sammlung gewonnen wird, und hält sie fest. Er tränkt ... diesen seinen Körper mit Freude und Glück, die aus der Sammlung erwachsen ...“ 5

79. „Dann wieder erreicht er, indem er sich von der Freude läutert, in Gleichmut dahin lebt, ernst besonnen und vollbewußt, und körperlich Glück empfindet, die dritte Stufe der Versenkung, welche die Auserwählten meinen, wenn sie sagen: ‚gleichmütig, ernst besonnen und beglückt‘, und hält sie fest. Er tränkt ... diesen 10 seinen Körper mit dem Glück, das frei von Freude ist ...“

81. „Dann wieder erreicht er die vierte Stufe der Versenkung, wo nach dem Freiwerden von Glück sowohl als Leid, nach dem Einschlafen der früher vorhandenen Empfindung für Glück und Leid, Leid- und Glücklosigkeit herrscht, und wo er geläutert ist 15 durch Gleichmut[2]) und ernstes Sichbesinnen, und hält sie fest. Er sitzt da, diesen seinen leiblichen Körper mit Geistes-Läuterung und -Helle durchdringend, daß nicht das kleinste Winkelchen desselben von ihr undurchdrungen bleibt[3])“.

Der sterbende Buddha ging, wie wir aus XVI, 6, 9 erfahren, 20 durch diese vier Versenkungsstufen ins vollkommene Nibbāna ein, allerdings erst, nachdem er vorher (in XVI, 6, 8 f.) die neun Stufen hinauf- und wieder hinuntergestiegen war, die in XXXIII, 3, 2 (V) die „neun Zustände der Stufenfolge“ heißen (s. Abschnitt 12), deren vier unterste die vier Versenkungsstufen sind, die aber darüber 25 hinaus noch fünf weitere Stufen der Überwindung des Irdischen umfassen. Haben wir darin vielleicht den Widerspruch zweier verschiedenen Theorien zu erblicken?

Über *samādhi* „Sammlung“ in jeder der Bezeichnungen der vier „Grundlagen übernatürlicher Kräfte“, s. Kap. XVI, Abschnitt III. 30

Sāriputta nennt in XXXIII, 1, 11 (V) vier Arten der Sammlung (*samādhi*): die erste führe zum Glück schon im irdischen Dasein, die zweite führe zum erkennenden Schauen, und wer diese pflege,

---

solche mit Denken und Erwägen. Sāriputta unterscheidet in XXXIII, 1, 10 (L) und XXXIV, 1, 4 (II) dreierlei Sammlung: Sammlung mit Denken und Erwägen, ohne Denken und nur mit Erwägen, ohne Denken und ohne Erwägen, und in (LI) noch eine andere Dreiheit von Arten der Sammlung. Das alles ist ohne Wert.

1) So nach Kern, Museum XXI, Nr. 10, Sp. 370. Vgl. auch meine D.-Übersetzung, p. LXXVIII. Aber vielleicht Weltentrücktheit? S. Abschnitt 9, oben S. 62. In der 11. Str. von XXI, 1, 5 steht *ekodi* allein als Adj., also wohl = *ekodibhūto*, und verbunden mit *jhānena*.

2) In XXI, 2, 3 spricht Buddha von zweierlei Gleichmut (*upekhā*): von dem, den man pflegen soll, und dem, den man nicht pflegen soll. Welcher Art aber der letztere ist, wird aus der Stelle nicht klar, wahrscheinlich die verwerfliche Gleichgiltigkeit, die nicht die Lehrauffassung an Stelle der empirischen setzt.

3) Wie Sāriputta in XXXIII, 3, 2 (VI) auseinandersetzt, ist auf der vierten Versenkungsstufe außerdem Ein- und Ausatmen aufgehoben.

der hege bei Nacht wie bei Tage die Idee, daß Tageslicht sei, und fülle so sein Inneres mit Lichtglanz; die dritte führe zu ernstem Sichbesinnen und Vollbewußtheit, und wer sie pflege, bei dem entständen, beständen und vergingen keine Gefühle, keine Bewußtseins- 5 zustände und keine Gedanken, ohne daß sie ihm deutlich bewußt würden; die vierte führe zum Schwinden der „Überschwemmungen" durch das Erscheinungsweltliche (*āsavānaṃ khayāya*), und wer sie pflege, der erkenne (anstatt an die Realität des Empirischen zu glauben), worin die Eindrücke „Gestalt", „Gefühl" usw., die *upādā-* 10 *nakkhandha*'s, beständen, wie sie entständen und wieder vergingen (vgl. Kap. III, oben, Bd. 69, S. 463 ff.). Da auch im Heilswegschema das erkennende Schauen und das Schwinden der *āsava*'s Ergebnisse der Sammlung (der Versenkungsstufen) sind (s. Abschnitt 14 und 15 dieses Kapitels), da ferner auch ernstes Sichbesinnen und Vollbewußt- 15 heit zur zweiten und dritten Versenkungsstufe des Heilswegschemas gehört und der Lichtglanz, der das Innere füllt, wohl nichts anderes ist als der „überaus klare und helle Geist", von dem nach II, 81 auf der vierten Versenkungsstufe der Versenkte durchdrungen ist, und da Sāriputtas erste Art wohl überhaupt sich mit den vier 20 Versenkungsstufen deckt, so sind diese von Sāriputta vorgetragenen vier Arten der Sammlungs-Pflege vermutlich nur aus der Zerlegung des Sammlungs-Begriffes hervorgegangen. Sāriputtas vierte Art knüpft außerdem wohl an Buddhas Ausspruch in XVI, 2, 25 über die „Sammlung des Inneren" „infolge des Nichtbeachtens irgend- 25 welcher Sinnesobjekte und infolge der Aufhebung der einzelnen Gefühle" an. Hierüber und über sonstigen Gebrauch des Begriffes Sammlung in weiterem Sinne s. Abschnitt 6, oben, S. 58 f.

Vier andere Arten der Sammlung, die noch weniger wirkliche Bedeutung haben, unterscheidet Sāriputta in XXXIV, 1, 6 (VII).

30 Die fünf Eigenschaften (*aṅga*) der rechten Sammlung, die Sāriputta in XXXIV, 1, 6 (II) schematisierend aufzählt, sind z. T. aus der Formel der Versenkungsstufen des Heilsweges, teils aus Sāriputtas eben angeführter Aufzählung der vier Arten der Pflege der Sammlung entnommen, teils (daß sie „durch Betrachtung ge- 35 kennzeichnet" sei) auch einfach dem Begriffe der Sammlung. Irgendwelche religionsgeschichtliche Bedeutung hat dieses scholastische Schema nicht.

12. Die acht Stufen der Aufhebung des Bewußtseins und die neun Zustände der Stufenfolge.

40 Das System der vier Versenkungsstufen ist auf zweierlei Weise durch die Hinzufügung von vier, resp. fünf, noch höheren Stufen der Geistes-Abziehung und -Verflüchtigung erweitert worden. Diese vier, resp. die ersten vier von diesen fünf, neuen Stufen beziehen sich, während die sogenannten Versenkungsstufen vorwiegend die 45 Gefühlsseite zu betreffen scheinen, vielmehr auf den Intellekt. Beide

umfangreichere Systeme sind eigentlich vollständige Erlösungswege[1]) und sollten daher erst zusammen mit den „acht Stufen des Überwindens", den „acht Stufen der Befreiung" und den „sieben Stufen der Wahrnehmung" (Kap. XVIII und XIX) erörtert werden, mit welch beiden letzteren sie auch drei bis vier, resp. vier der letzten Stufen gemein haben. Weil sie aber, abweichend von diesen letzteren Systemen, von den vier Versenkungsstufen ausgehen, rede ich von ihnen schon hier, unmittelbar nach den Versenkungsstufen und innerhalb der Betrachtung über das Heilswegschema, aus dessen Rahmen sie eigentlich herausfallen.

a) Die acht Stufen der Aufhebung des Bewußtseins.

Dieses System trägt Buddha in IX, 10—17 dem Wander-Asketen Poṭṭhapāda vor. Die vier ersten Stufen, die der Versenkung, kann ich übergehen. Buddha spricht dann weiter: 14. „Poṭṭhapāda, wenn dann weiter der Mönch, indem er das Gestalten-Bewußtsein vollständig überwindet, dem Bewußtsein von materiellen Dingen ein Ende macht und dem von der Mannigfaltigkeit der Objekte in seinem Geiste keine Stätte mehr gewährt und nur noch den unbegrenzten Raum anerkennt, erreicht er den Zustand (des Bewußtseins von) der Unbegrenztheit des Raumes[2]) und lebt in ihm. Dann erlischt das Gestalten-Bewußtsein, das er vorher hatte ... 15. Poṭṭhapāda, wenn dann weiter der Mönch, indem er den Zustand des (Bewußtseins vom) grenzenlosen Raume gänzlich überwindet, auf den Gedanken kommt, daß die Wahrnehmung unbegrenzt sei, erreicht er den Zustand (des Bewußtseins von) der Unbegrenztheit der Wahrnehmung[3]) und lebt in ihm. Dann erlischt das Bewußtsein von der feinen Wahrheit der Unbegrenztheit des Raumes ... 16. P., wenn dann weiter der Mönch, indem er den Zustand (des Bewußtseins von) der Unbegrenztheit der Wahrnehmung gänzlich überwindet, zu der Vorstellung kommt, daß überhaupt nichts existiere, dann erreicht er den Zustand des (Bewußtseins vom) Nichtvorhandensein von irgend etwas (Erscheinungsweltlichem)[4]) und lebt in ihm. Dann erlischt das Bewußtsein von der feinen Wahrheit der Unbegrenztheit der Wahrnehmung ... 17. P., von diesem Punkte dieser Schulung an, wo der Mönch nur noch sein (von der Außen-

---

1) Das erstere genauer gesagt nur ein fast vollständiger Erlösungsweg, da ihm das abschließende Ende fehlt, s. unten, S. 70, Anm. 2.

2) In dem also von der Gestalten-, Sinnenwelt nur noch die Idee des durch Ding-Grenzen nicht mehr geteilten Raumes geblieben ist.

3) In dem das sogenannte Ich von dem Letzten sich losmacht, was für ein Äußerliches gelten könnte, von der Idee des Raumes, und auch diesen (wie Kant!) in sich selbst verlegt, also nur noch die eigene Wahrnehmung (oder wie wir *viññāṇa* hier in schicklicherer Weise wiedergeben wollen) und auch diese natürlich nur noch ohne innere Grenzen (wahrgenommener Dinge) und ohne äußere (ihrer selbst) anerkennt.

4) Selbst der unbegrenzten Wahrnehmung, die wenigstens sozusagen als Rahmen noch zum Erscheinungsweltlichen gehört.

welt unabhängiges) Bewußtsein hat, steigt er allmählich zu immer höheren Zuständen des Bewußtseins empor, bis er dessen höchsten Zustand erreicht hat. In diesem Stadium denkt er: ‚Es ist für mich unangebrachter, zu denken, als nicht zu denken. Wenn ich
5 denke und (innerlich) bilde, dann werden diese meine jetzigen Bewußtseinszustände verdrängt, und andere, gröbere, treten an ihre Stelle. Es ist also besser, wenn ich nicht denke und (innerlich) bilde‘. Und er denkt nicht und bildet (innerlich) nicht. Dann schwinden sowohl die Bewußtseinszustände dahin, in denen er sich
10 befand, wie auf der anderen Seite keine anderen, gröberen, mehr erscheinen. So erreicht er die Aufhebung (des Bewußtseins). P., auf diese Weise geht also die stufenweise fortschreitende vollbewußte Erreichung der Aufhebung der Bewußtheit vor sich“.

b) Die neun Zustände der Stufenfolge [1]).

15 Die sieben ersten Zustände dieses Systems sind genau die gleichen wie die des soeben, unter a), besprochenen, und der achte ist wenigstens dem Sinne nach gleich dem achten von jenem. Er heißt in dem System b) der „Zustand von zugleich Nichtbewußtheit und Nichtnichtbewußtheit“, in a) dagegen einfach „Aufhebung
20 (des Bewußtseins)“. Etwas anderes als Aufhebung des Bewußtseins ist auch mit der Bezeichnung von b) nicht gemeint, so eigenartig und dunkel sie zunächst auch klingen mag. Der Zusatz „und Nichtnichtbewußtheit“ soll nur die Möglichkeit der Auffassung beseitigen, als ob in diesem Zustande mit „Nichtbewußtheit“ die Vernichtung
25 eines vorher wirklich vorhandenen Bewußtseins gemeint sei, und die Auffassung betonen, daß auch das Bewußtsein bis dahin uns als seiend nur erschien, in Wirklichkeit es aber nicht war. „Nichtbewußtheit und Nichtnichtbewußtheit“ heißt also: „tatsächliches Nichtvorhandensein des (scheinbaren) Bewußtseins (seit je), nicht
30 aber etwa eine Vernichtung des vorher vorhandenen Bewußtseins [2])“. Siehe auch Abschnitt 15. Neu ist in dem Neunsystem also nur der neunte Zustand „Aufhebung von Bewußtsein und Gefühl“. Inhaltlich tut aber auch dieser Zustand nichts Neues hinzu, er faßt einfach das Resultat sowohl der vier mehr das Gefühl angehenden
35 Versenkungsstufen wie der vier den Intellekt betreffenden folgenden Stufen zusammen.

Die Zustände 5—8 des Neun-Systems b) (und also zwar nicht ausdrücklich, aber, cum grano salis, doch implicite auch des Acht-

---

1) XXXIII, 3, 2 (V) und XXXIV, 2, 2 (IX) *anupubba-vihārā*, an beiden Stellen von Sāriputta aufgezählt. Nach XVI, 6, 8 f., wo sie auch schon aufgezählt sind, durchlief sie, wie in Abschnitt 11, oben, S. 67, schon bemerkt, der Erhabene aufwärts und abwärts, ehe er, in 9, nur durch die vier Versenkungsstufen ins Parinibbāna einging.

2) Daß diese Stufen sogar bis hierher zum Gebiete des Leidens gehören, geht aus XV, 34 hervor. Das System von a), das nur bis hierher führt, ist also kein bis zum vollständigen Abschluß reichender Erlösungsweg.

Systems a)) nennt Sāriputta in XXXIII, 1, 11 (VII) die „vier Stufen der Gestaltlosigkeit" (*cattāro arūpā*). Der Name rührt daher, daß die Definition der ersten von ihnen (z. B. in IX, 14) beginnt: „Wenn der Mönch, indem er das Gestalten-Bewußtsein vollständig überwindet" ... Auch in I, 3, 13—16 finden wir diese vier Zustände. 5 Buddha stellt sie dort dar als von anderen Asketen und Brahmanen diskutiert.

Alle fünf letzten Stufen unseres Neun-Systems erscheinen, wie oben, S. 69, schon angedeutet, auch als Stufen 4—8 des Schemas der acht Stufen der Befreiung und größtenteils auch als Stufen 10 der sieben Stufen der Wahrnehmung (Kap. XIX). In XV, 33 (s. auch XXXIII, 2, 3 (X) und XXXIV, 1, 8 (III)) sind die Stufen 5—8 genauer: die entsprechenden „Stufen der Wahrnehmung" (Kap. XIX), aufgefaßt als Aufenthaltsorte von (Götter-)Wesen, und noch deutlicher in XXXIII, 3, 2 (III), vgl. dazu Kap. III, oben, Band 69, 15 S. 462. Da es nach I, 2, 31 und XXIV, 2, 20 Götter gibt, die „bewußtlose Wesen" heißen (vgl. die achte unserer Stufen) und die aus ihrem Dasein abscheiden, wenn Bewußtsein bei ihnen erwacht, und da in I, 2, 7 die Götter einer gewissen Götterklasse aus ihrem Dasein abscheiden, weil ihnen in ihren Tändeleien das ernste Sich- 20 besinnen verloren geht, so scheinen solche den Heilsweg und die Götter-Himmel in Beziehung zu einander setzenden Ideen keine bloß zufälligen Entgleisungen dessen zu sein, den wir an diesen Stellen sprechen hören. Ob von einer derartigen Auffassung der Stufen von der fünften an und von deren Bezeichnung als der der Gestalt- 25 losigkeit in XXXIII, 1, 11 (VII) (s. oben auf dieser Seite) auch sogar die Annahme von *arūpa*-Göttern und -Himmeln in späteren Werken kommt, ist vorläufig nicht zu sagen.

13. Die vier Weltdurchdringungen.

Nicht in allen Suttas, die das Heilswegschema enthalten, aber 30 doch in einem von ihnen (XIII) gehört zu diesem Schema als unmittelbar auf die vier Versenkungsstufen folgender Teil[1]) noch das System der vier Arten, in denen der in sich gesammelte Mönch mit alle Grenzen überspringendem liebevollen usw. Geiste (Inneren) die Welt durchdringt. In XXXIII, 1, 11 (VI) nennt Sāriputta sie 35 die vier Arten des Überschreitens aller Grenzen (*appamaññā*). Vgl. dazu das in Abschnitt 14, unten, S. 76, Bemerkte. Daß in einer allegorisierenden Stelle, XXVI, 28, Buddha sie als *bhoga*, „Genuß", bezeichnet, hat keine weitere Bedeutung.

Die Stelle XIII, 76—78 lautet: „Ein solcher durchdringt (füllt) 40 mit liebevoller ..., mit mitleidsvoller[2]) ..., mit gütiger Gesinnung,

1) Auch der mythische Idealkönig Mahāsudassana übt in XVII, 2, 4 diese Weltdurchdringungen unmittelbar nach dem Durchlaufen der vier Versenkungsstufen. In XXV, 17 dagegen folgen die vier Weltdurchdringungen unmittelbar auf die Beseitigung der fünf inneren Hemmnisse, stehen also an der Stelle der vier Versenkungsstufen. 2) Vgl. dazu auch XIX, 46.

mit Gleichmut (*mettā-sahagatena, karuṇā-sahagatena, muditā-sah°, upekhā-sah° cetasā*) erst eine Himmelsgegend, dann ebenso die zweite, dritte und vierte, und so durchdringt (füllt) er nach oben und unten und horizontal die ganze Welt an allen Stellen vollständig mit umfassender, großer, alles Maß überschreitender, friedfertiger, liebevoller . . ., mitleidsvoller . . ., . . Gesinnung, mit Gleichmut[1])". Ein kürzerer Ausdruck hierfür scheint der Satz von VIII, 15 zu sein: „Wenn ein Mönch eine friedfertige liebevolle Gesinnung entwickelt" . . .

Der Zweck dieser Übung, sofern ein Zweck anzunehmen und diese Übung nicht vielmehr nur als Beweis für die Erreichung einer gewissen Stufe gedacht ist, ist derselbe wie der des ganzen Heilswegschemas, daß der Mönch sich von der Welt des Empirischen, vom Erscheinungsweltlichen, löst, auch von seinem Selbst, das ja ebenfalls nur etwas Empirisches ist, durch Selbstlosigkeit, selbstloses Aufgehen in Liebe, Mitleid, Freundlichkeit, durch nichtselbstisches Nichtmehrbegehren (d. i. Gleichmut)[2]) und durch Interesselosigkeit (Gleichmut) gegenüber den Dingen der Welt da draußen. Darum nennt Sāriputta in XXXIII, 2, 2 (XVII) die liebevolle, mitleidvolle, freundliche Gesinnung und den Gleichmut *ceto-vimutti*, „Loslösung des Inneren", und *nissaraṇaṃ*, „Loskommen". Mit Moral hat diese fast christlich klingende Erlösungsvorschrift außer der gemeinsamen Grundlage, der Selbstlosigkeit, nichts gemein.

Natürlich hat auch jede andere Vorschrift „liebevollen" Verhaltens für Mönche (neben dem Zwecke, ein friedevolles Beieinanderwohnen der Mönche dadurch zu sichern) denselben Hauptzweck wie die Weltdurchdringung mit liebevoller Gesinnung. Die betreffenden Stellen sind in Kap. XXI angeführt.

14. Das höhere Wissen und Können[3]).

Durch diesen Läuterungsprozeß, der in den Stufen der Versenkung (resp. den neun Zuständen der Stufenfolge und in den Weltdurchdringungen) gipfelt, ist der Geist „rein" (im Sinne Kants, = vom Empirischen ledig)[4]), „von der Befleckung (durch das Irdische) frei", „empfänglich" und „bildsam"[5]), „stetig" und „unerschütterlich"[6]) geworden (II, 83) und darum zu den höchsten

1) Vgl. auch XIX, 59.

2) Denn der Gegensatz dazu ist in XXXIII, 2, 2 (XVII) *rāgo* „leidenschaftliches Begehren".

3) II, 83 ff. Vgl. auch XXV, 18 f.; XXVIII, 11 ff. Dieses höhere Wissen und Können einschließlich der erlösenden Erkenntnis ist gemeint, wenn Sāriputta in XXXIV, 1, 3 (II) den Heilsweg in „Beruhigung und Schauen" einteilt.

4) Vgl. XXIII, 11: „Die . . . an einsamen . . . Stätten wohnen und wachsam (gegen die Sinneswahrnehmungen) . . . sind, die reinigen (*visodhenti*) ihr Auge (daß es) göttlich wird". Vgl. auch unten, S. 76.

5) Etwa wie weicher, noch unverarbeiteter und ungebrannter Ton.

6) Weil er nicht mehr durch die wechselnden Reizungen von außen nach tausend Richtungen gezogen wird.

Erkenntnissen fähig (von denen eine die ist, die dann „zum vollkommenen Schwinden des Leidens führt", vgl. Abschnitt 15), zu denen das durch die empirische Auffassungs-Art belastete und gehemmte Denken des Alltagsmenschen nicht imstande ist (*Ālayārāmāya pajāya duddasaṃ idaṃ ṭhānaṃ* XIV, 3, 1). Man sage dem 5 philosophisch Ungeschulten, daß die uns umgebenden Dinge, wir selbst, nur Erscheinung, Auffassungsform seien, vielleicht — wir können es nicht wissen — eine bloße Trugerscheinung, und er lacht. Und doch kann der mit philosophischem Denken ein wenig Vertraute gar nicht anders als zugestehen, daß es sich so verhält. 10

So weit ist es klar, was die über das höhere Wissen und Können handelnde Partie des Heilswegschemas, II, 83—97, soll. Wir haben aber Schwierigkeiten, im einzelnen alle im D. angegebenen Arten dieses höheren Wissens und Könnens zu verstehen und einzusehen, was dieses Wissen und Können denn dann zur endlichen 15 erlösenden Erkenntnis (in II, 97) nützen soll. Unklar ist zunächst die tiefere Bedeutung von II, 83: „Und er erkennt (weiß) dann: ‚Dieser mein gestalthabender Körper, der aus den vier Elementen zusammengesetzt, von Vater und Mutter hervorgebracht und eine Summe von Reisbrei und saurem Reisschleim ist, ist vergänglich . . ., 20 dem Zerfall und Untergang geweiht. Auf diesem Etwas aber ruht meine Wahrnehmung und ist daran gebunden'[1])". Wie kann zu einer so simplen Erkenntnis ein (durch den Apparat der Versenkungsstufen) „gesammelter" und „gereinigter" Geist (II, 83) als notwendig erachtet werden? Und was soll man sich dann unter dem in II, 85 25 Gesagten vorstellen: „Aus diesem Körper heraus schafft er einen anderen Körper, der auch Gestalt hat, aber aus Geist besteht und doch alle Haupt- und Nebenorgane und Vermögen (des leiblichen) hat"? Daß etwa der in Schwärmerkreisen so viel genannte „Astralkörper" gemeint sei, müßte mindestens erst bewiesen werden. Der 30 Sachverhalt erklärt sich in sehr viel einfacherer Weise, wenn wir uns an die Unterscheidung mehrerer Arten des Selbst erinnern. In IX, 39 spricht Buddha von der Annahme von dreierlei Selbst (*tayo atta-paṭilābhā*), des „grob-materiellen" (*oḷāriko*), des „aus Geist bestehenden" (*manomayo*) und des „gestaltlosen" (*arūpo*), die er 35 in 40 ff., alle aufzugeben lehrt. I, 3, 10—12 hängt noch enger als IX, 39 ff. mit II, 85 zusammen, deckt sich nämlich damit z. T. auch im Wortlaut. In I, 3, 10 läßt Buddha einen hypothetischen „Asketen oder Brahmanen" sprechen vom „gestalthabenden Selbst (*attā rūpī*), das aus den vier Elementen zusammengesetzt und von Vater und 40 Mutter hervorgebracht ist" und in 12 einen anderen vom „himmlischen gestalthabenden aus Geist bestehenden Selbst, das alle Haupt- und Nebenorgane und Vermögen (des leiblichen) hat". Die ver-

---

1) Vgl. XXVIII, 7, wo Sāriputta auseinandersetzt, daß man durch Sammlung dahin gelange, den Körper als voll von Unreinheit zu betrachten, und wo er dann alle Bestandteile des Körpers aufzählt.

schiedenen Selbste sind in I, 3, 10 ff. in eine aufsteigende Stufenfolge von Asketen- und Brahmanen-Auffassungen des Selbstes geordnet. Das kann uns als Wegweiser zur Erklärung von II, 83 und 85 dienen. Die Erkenntnisse des gesammelten Geistes, die in
5 II, 83—97 dargelegt werden, sind also augenscheinlich auch als bis zur erlösenden Erkenntnis emporsteigende Stufen gedacht (nicht als Nebenergebnisse der Versenkung neben der erlösenden Erkenntnis, die aber ihrerseits im übrigen in keiner Beziehung zu dieser ständen)[1]) und haben an sich keinen Wert. So wird es einmal
10 verständlich, was die Aufzählung des höheren Wissens und Könnens überhaupt hier soll, und zweitens, wie eine so elementare Erkenntnis wie die von II, 83 hier erscheinen kann. Es ist die unterste der Reihe, zu der sie gehört, und, das ist ein weiterer wichtiger Schluß, es ist hier vom Verfasser ein vorliegendes Schema verwertet
15 worden, ohne Rücksicht darauf, daß dessen erstes Glied im neuen (Heilswegschema-)Zusammenhange eigentlich nicht am Platze war. II, 83 ff. scheint mir eine Erklärung einiger Punkte jenes Schemas zu sein, was ich sogleich noch eingehender begründen werde. Das Verhältnis des Heilswegschemas zum achtteiligen Wege scheint mir,
20 wie ich in Kap. XII erwähnen werde, nach demselben Gesichtspunkte zu beurteilen zu sein. Was in II, 85 über die Herausentwicklung eines gestalthabenden aus Geist bestehenden Körpers aus dem leiblichen so mystisch klingend gesagt ist, verliert alles Auffällige, wenn wir wieder von dem Schema in I, 3, 12 als Grundlage dafür
25 ausgehen. Daß von manchen ein geistiges Selbst angenommen wird, das Gestalt hat, ist bis auf den heutigen Tag eine Tatsache. Daß die Seele gestalthaft gedacht wird, zeigen die Volksvorstellungen von Erscheinungen der Seelen Verstorbener, Gespenstern. Das dritte Selbst ist nach IX, 39 das „gestaltlose“, und Sāriputta nennt in
30 XXXIII, 1, 11 (VII) den Zustand der Grenzenlosigkeit des Raumes den ersten der vier „gestaltlosen“. Buddha selbst beschreibt in IX, 14 diesen Zustand mit den Worten *sabbaso rūpasaññānaṃ samatikkamā* „eintretend nach der vollkommenen Überwindung der Gestaltideen“. Und genau entsprechend folgt in I, 3, 13 auf das
35 gestaltete aus Geist bestehende Selbst als nächst höheres Selbst das auf der Stufe der Grenzenlosigkeit des Raumes stehende. *ākāsānañca* wird gewöhnlich mit „Raumunendlichkeit“ übersetzt. Man kann es aber auch übersetzen „das Nichtvorhandensein von Enden, Grenzen, im Raume“, d. h. „Grenzenlosigkeit des Raumes“, und
40 *ananto okāso* mit „der Raum ist ohne (Zwischen-)Grenzen[2])“. II, 87 läßt sich auf Grund dieser Auffassung sehr gut verstehen, und ich

1) Nach Sāriputtas Referat in XXXIII, 2, 1 (XVI) führt denn auch die *paññā*, das höhere Wissen oder Erkennen, zum vollkommenen Schwinden des Leidens (*sammā-dukkha-kkhaya-gāminī*).

2) Für diese Auffassung sprechen ja auch die näheren Bestimmungen, mit denen die Benennung dieses Selbstes definiert ist, *rūpa-saññānaṃ samatikkamā* und *nānatta-saññānaṃ amanasikārā*.

glaube daher, daß sie dem D.-Verfasser bei der Abfassung von II, 87 vorschwebte. Wenn der Raum keine Zwischengrenzen hat (da keine Gestalten mehr existieren), dann sind die meisten Kräfte der Heiligkeit (besser wohl: der Vollkommenheit, der Fortgeschritten heit auf dem Heilswege über die Versenkung hinaus) leicht zu betätigen, wie II, 87 (auch XXXIV, 1, 7 (X) und vgl. XXVIII, 18) sie mit den Worten beschreibt: „aus der einen Person wird er zu einer Vielheit und aus der Vielheit wieder zu einer einzigen Person, bald läßt er sich sehen, bald verschwindet er, ungehemmt geht er durch Wände, Wälle, Berge, als wären sie leere Luft, er taucht in die Erde und wieder heraus, als wäre sie Wasser, und auf dem Wasser wandelt er, ohne einzusinken, wie auf dem Erdboden, er schwebt auf gekreuzten Beinen sitzend durch die Luft wie der beschwingte Vogel, jene beiden so mächtigen und gewaltigen (Himmelskörper) Mond und Sonne faßt er mit der Hand und streichelt sie, und in körperlicher Gestalt vermag er bis in die Welt Brahmās zu gelangen[1])". Manche dieser Künste, die aus unserem Gesichtspunkte der Grenzenlosigkeit des Raumes allein nicht genügend zu begreifen sind, und auch solche, die zu begreifen sind, werden wir vielleicht zu verstehen haben als Erbstücke aus der alten Götterschilderung. Das Sichverwandeln zur Vielheit z. B., das Heimischsein im Wasser oder auf dem Wasser, das Fliegen als Vogel in der Luft sind im Ṛgveda usw. ganz gewöhnliche Vorstellungen von den Fähigkeiten der Götter. Die beiden Kräfte des göttlichen Gehörs und Gesichtes (II, 89 und 95) sind ja im D. sogar geradezu als göttlich (*dibba*) bezeichnet. Und umgekehrt sind die übernatürlichen Kräfte der Götter in IX, 6; XVI, 3, 14 und XVIII, 22 ebenso mit *iddhi* bezeichnet wie die der erfolgreichen Heilsweggänger. Da auch die Götter als über die Gesetze des Raumes erhaben gedacht wurden, konnte wohl auch die Aufzählung von Götterkräften mit einfließen.

Der gesammelte, in den Versenkungsübungen rein gewordene, Geist ist nach II, 89 und 95 (s. auch VI, 8 ff.) ferner imstande, mit dem „reinen göttlichen Gehör" nicht nur menschliche, sondern auch göttliche Laute, aus der Ferne wie aus der Nähe zu vernehmen[2]) und (nach II, 95) mit dem „reinen göttlichen Auge[3])" die abscheidenden und neu geboren werdenden Wesen auf allen ihren Schicksalswegen auf Erden und in Himmel und Hölle zu überschauen (s.

---

1) Das scheinen nur Beispiele zu sein, und es scheint noch mehr zu geben, so z. B. Kapitel XVI, Abschnitt III. Diese Ausübung übermenschlicher Kräfte hat aber Buddha nicht sehr geschätzt, wie aus XI, 5 hervorgeht, und auch in XXVIII, 18 in Sāriputtas Darstellung der Lehre Buddhas heißt sie *sāsavā* „irdisch" und *no ariyā* „niedrig". Da das Heilsziel, das Ablegen der *āsava*'s, erst in II, 97 erreicht wird, so ist die Bezeichnung der in II, 87 stehenden Dinge als „mit den *āsava*'s behaftet" ja auch sehr natürlich.

2) Wie Buddha selbst es tut in XIV, 1, 2.

3) Und nicht mit dem aus Fleisch, XXIII, 11.

auch VIII, 3; VI, 6 ff.; XXVIII, 17), nach II, 91, Seele und Geist anderer zu durchschauen (vgl. auch XXVIII, 6)[1], und nach II, 93, früherer Existenzen sich zu erinnern (s. auch XXV, 18; XXVIII, 15 f. und I, 1, 31 ff.). Ebensowenig wie räumliche Grenzen gibt es für einen solchen Grenzen zwischen Natur und Übernatur, zwischen Körper und Geist und zeitliche Grenzen (in letzterer Beziehung vgl. auch Kap. XVI). Das Wissen und Können von II, 93, 95 und 97 (dieses letzte, das Wissen vom Schwinden der *āsava*, wird erst im nächsten Kap. behandelt) nennt Sāriputta in XXXIII, 1, 10 (LVIII) und XXXIV, 1, 4 (X) das „dreifache Wissen" (*tisso vijjā*).

Diese Dinge entsprechen, glaube ich, der nun folgenden Stufe der *arūpa*'s von XXXIII, 1, 11 (VII), die da und IX, 15 die Stufe der „Wahrnehmungsgrenzenlosigkeit" (*viññāṇānañcāyatana*) heißt, resp. dem nächsthöheren Selbste, dem auf der Stufe der Wahrnehmungsgrenzenlosigkeit befindlichen, von I, 3, 14. Für die unbegrenzte Erinnerung an frühere Existenzen wenigstens wird diese meine Auffassung durch einen Ausspruch Buddhas, in XXIX, 27, bestätigt: „Cunda, mit Bezug auf die Vergangenheit besitzt der Tathāgata die der Erinnerung folgende Wahrnehmung" (*satānusāri-viññāṇaṃ*), die Canda im vorhergehenden ein „grenzenloses erkennendes Schauen" genannt hat. Das Recht, all dieses höhere Wissen und Können mit den höheren Stufen (nach den vier Versenkungsstufen) in IX, 14 f. zu vergleichen, gibt uns nicht nur die so erreichte Verständlichkeit der Beschreibung jenes Wissens, sondern auch der Umstand, daß die Stufen von IX, 14 ff. ebenso auf die vier Versenkungsstufen (IX, 10—13) folgen, wie in II, 83 ff. das höhere Wissen auf sie folgt. Da in XIII, 76 auf die Versenkungsstufen auch noch die „Weltdurchdringungen" folgen (s. Abschnitt 13), so werden möglicherweise auch diese vom D.-Verfasser zugleich als Aufhebungen der Grenzen im Raume gemeint sein.

Die folgende Art des Selbstes, das auf der „Stufe des Nichtvorhandenseins von irgend etwas" stehende, finde ich im Heilswegschema von II nicht vertreten. Der D.-Verfasser hat das selbst wohl wie eine Auslassung empfunden und ist darum in IX noch einmal auf diese Stufenleiter zu sprechen gekommen (s. oben, S. 69), und führt da, IX, 16, jene Stufe mit an. Die letzte Stufe des Selbstes ist dann in I, 3, 16 die des Nichtbewußtseins, die, wie schon gesagt, um Mißverständnisse zu vermeiden, mit dem Versuche neutraler Bezeichnung zugleich die des Nichtnichtbewußtseins genannt wird, d. h. der Zustand, in dem von einem Bewußtsein zu reden weder pro noch contra Anlaß vorliegt. Das, worauf es sachlich allein ankommt, ist für diese Stufe der Gedanke, daß Bewußtsein nicht vorhanden ist. Diesem Gedanken entspricht die ganze

---

[1] Nach XI, 6 f. schätzt Buddha auch diese Kunst nicht, weil sie mit der öffentlich gezeigten Kunst des Gedankenlesens verwechselt werden kann. Vgl. noch XXII, 12 in Kapitel XIV.

Erörterung in IX, über die Aufhebung des Bewußtseins (*abhisaññā-nirodha*). Buddha setzt dem Poṭṭhapāda auseinander, daß die Bewußtseinszustände durch die „Methode" (*sikkhā*), d. h. auf dem Wege des Heilswegschemas, beseitigt werden, und er lehrt dann im Verlauf der Darlegung des Heilswegschemas, in IX, 17, die Art, 5 wie das Bewußtsein aufgehoben wird: *tā c' eva saññā nirujjhanti . . . So nirodhaṃ phusati* = „die Bewußtseinszustände werden aufgehoben. So erreicht er die Aufhebung". Auf diese Aufhebung bezieht sich auch die letzte, alles Frühere zusammenfassende, Stufe der „neun Zustände der Stufenfolge" (s. Abschnitt 12, oben, S. 70), 10 die der Aufhebung von Bewußtsein und Gefühl, *saññā-vedayita-nirodha* (s. z. B. XVI, 6, 8).

15. Die erlösende Erkenntnis.

Der Gipfel all dieses hohen Wissens und Erkennens ist dann die in II, 97 dargelegte doppelte Erkenntnis, die in II, 98 „die höchste 15 und erhabenste Frucht des Asketenlebens" heißt, „über die hinaus es keine höhere und erhabenere gibt": die Erkenntnis der vier Wahrheiten vom Leiden und die der vier Wahrheiten von den „Überschwemmungen" durch das Erscheinungsweltliche, d. h. die doppelte Erkenntnis davon, was das Dasein wirklich ist, und von 20 seiner falschen Auffassung. II, 97 lautet: „Wessen Geist so gesammelt, rein[1]) (*parisuddha pariyodāta*) . . . geworden ist, der richtet ihn hin und entwickelt ihn zur Erkenntnis vom Schwinden der ‚Überschwemmungen' durch das Erscheinungsweltliche (*āsavānaṃ khayañāṇāya*). Er erkennt der Wahrheit gemäß: ‚Dies ist das 25 Leiden' und: ‚Dies ist der Ursprung des Leidens', und: ‚Dies ist die Aufhebung des Leidens' und: ‚Dies ist der Weg, der zur Aufhebung des Leidens führt' und er erkennt der Wahrheit gemäß: ‚Dies sind die ‚Überschwemmungen' durch das Erscheinungsweltliche', ‚Dies ist ihr Ursprung', ‚Dies ist ihre Aufhebung' und ‚Dies ist 30 der Weg, der zu ihrer Aufhebung führt'. Und wenn er so erkennt und schaut, so wird sein Inneres erlöst von der ‚Überschwemmung', die besteht im Begehren, der Überschwemmung, die besteht im Werden, und der Überschwemmung, die besteht im Nichtwissen, und in dem Erlösten ist die Erkenntnis: ‚Die Erlösung ist ein- 35 getreten'. Und er erkennt: ‚Aufgehoben ist die Geburt, zu Ende geführt ist der heilige Wandel, gelöst die Aufgabe, eine Wiederkehr gibt es nicht'". In den Berichten über die Erreichung der Arahatschaft, der „Vollendung", d. h. des Zustandes des Erlöstseins, durch Mönche, die in der Einsamkeit ringen und sich versenken 40 (z. B. VIII, 24) heißt diese Erkenntnis immer „das höchste Ziel des heiligen Wandels, dessentwegen Angehörige vornehmer Familien aus dem Heim in die Heimlosigkeit gehen".

Eingehend über die Erlösung gesprochen ist in Kap. VII.

---

1) Vgl., wie gesagt, Kants Gebrauch des Wortes „rein".

Kap. XII. Der achtteilige Weg und das Heilswegschema.

Da sowohl der achtteilige Weg (Kap. X) wie das Heilswegschema (Kap. XI) zur Erlösung führen soll, ist, wie schon bemerkt, eine Vergleichung beider nicht zu umgehen.

5 Die „rechte Einsicht“ dürfen wir gleichsetzen mit dem „Glauben“ von II, 40. Beide stehen am Anfange je des Erlösungsweges, zu dem sie gehören. Beide sind natürlich nicht ohne weiteres und in jeder Beziehung gleich. Die Gedankenbeziehungen, auf Grund deren beide Bezeichnungen erscheinen, sind nicht genau dieselben. Die rechte 10 Einsicht heißt „Glaube“ nur insoweit, als sie gewonnen ist durch das Anhören der rechten Lehre des Buddha Gotama. Insoweit aber ist „rechte Einsicht“ und „Glaube“ dasselbe. Majjh. 9 (I, 46 ff.) erklärt „rechte Einsicht“ in der Tat so, daß jemand die von Gotama gepredigten Ansichten (z. B. über Wesen und Ursprung usw. des 15 Leidens) hat, und gebraucht außerdem das Wort *aveccapasāda* „sicherer Glaube“ (S. 47, Z. 2), von dem ich in Kap. XI, Abschnitt 2, sprach.

Das „rechte Wollen“ (d. i. der Wille, Begehren und Böswilligkeit aufzugeben und kein Wesen zu verletzen), das im Heilsweg-20 schema kein scharf ausgeprägtes Gegenstück zu haben scheint, entspricht, wenn man näher zusieht, vielleicht doch dem in II, 41 und einigem in 42 Gesagten, denn dieses steht ebenso zwischen „Glaube“ (II, 41) und der Vermeidung der Tat- und Wortsünden (II, 43 f.) wie „rechtes Wollen“ zwischen „rechte Einsicht“ und 25 „rechte Rede, rechtes Handeln“. Das rechte Wollen werden wir dann als ausgedrückt ansehen durch die Worte von II, 41 f.: „Im Besitze dieses Glaubens erwägt er so: ‚Eine drangvolle Enge ist das Leben im Hause, ein Tummelplatz der Leidenschaften, Weltflucht befreit davon. Für jemand, der das Hausleben führt, ist es 30 nicht leicht, den ganz vollkommenen, ganz reinen, perlmuttergleichen heiligen Wandel zu führen. Wohlan, ich will ... aus dem Heim in die Heimlosigkeit gehen‘! ... 42. In diesem Stande lebt er dahin in Zucht gehalten durch die Schranken der Pātimokkha-Vorschriften, guter Führung befleißigt er sich, auch in kleinen Ver-35 fehlungen sieht er eine Gefahr, die Gebote hat er auf sich genommen und müht sich ihnen nachzuleben ... er ist voll Zufriedenheit“. Die Pātimokkha-Schulung ist nach XXI, 2, 4 auf das rechte Verhalten in Werken und Worten und auf das rechte Suchen, also Wollen, (*sevitabbā pariyesanā*) gerichtet. Die Gebote sind, wie 40 aus XXXIII, 2, 1 (IX) hervorgeht, bis auf eine, die Forderungen, die im folgenden (II, 43 f.) aufgeführten schweren Sünden zu unterlassen, zu denen Verletzung lebender Wesen und (sexuelles) Begehren ebenso gehört, wie „rechtes Wollen“ der Wille ist, von diesen zwei abzulassen. Auch die Zufriedenheit werden wir neben-45 bei als anderen Ausdruck für rechtes Wollen auffassen dürfen. „Rechte Rede“ deckt sich genau mit „Er meidet Lüge ..., Ver-

leumdung ..., grobe Worte ..., leeres Geschwätz" ... (II, 44), „rechtes Handeln" mit „Er enthält sich der Verletzung lebender Wesen ..., er verabscheut, etwas zu nehmen, was ihm nicht gegeben ist, ..., er meidet Unkeuschheit ..." (II, 43).

Zu dem Begriffe „rechtes Leben" (*sammā-ājīva* ist II, 45—62 geradezu ein breit ausgeführter Kommentar. Es gehört dazu das Vermeiden jeder Bequemlichkeit, Lässigkeit, oberflächlichen Freude und Zerstreuung, jeder nicht auf das Seelenheil gerichteten Bestrebung, Beschäftigung und Berufsarbeit, jeder Verletzung anderer Wesen und Unredlichkeit usw. im täglichen Leben. Der in diesem Stücke so häufig wiederholte Ausdruck *micchājīva* „falsche Lebensweise" (II, 58 ff.) ist sogar mit deutlicher Beziehung auf *sammā-ājīva* „rechtes Leben" gebraucht, wie beide auch in XXII, 21, dem Grundtexte für „rechtes Leben", neben einander stehen[1]).

Daß mit „rechtes Streben" II, 64 des Heilswegschemas zusammenzunehmen ist, wurde schon in Kap. X, oben, Band 69, S. 487, auseinandergesetzt. Von den „bösen Dingen", auf deren Fernhaltung oder Wiederbeseitigung nach XXII, 21 das rechte Streben gerichtet ist, heißt es in II, 64: „Worin .. besteht die Wachsamkeit des Mönches am Tore der Sinne? Darin .. daß ein Mönch, wenn er mit dem Auge eine Gestalt erblickt, ..., wenn er mit dem Ohre einen Ton hört, ..., wenn er mit der Nase einen Geruch riecht" ... (usw.), „weder diesen Sinnesreiz im ganzen beachtet, noch dessen Drum und Dran. Er geht vielmehr darauf aus, demjenigen Schranken zu ziehen, vermöge dessen die bösen Dinge Verlangen und Kümmernis über einen kommen, der nicht sich wachsam gegen den Gesichtssinn" ... (usw.), „verhält: er ist auf seiner Hut gegenüber dem Gesichtssinne" ... (usw.), „er richtet sein Streben darauf, dem Gesichtssinne" ... (usw.), „gegenüber sich mit einer Schranke zu umgeben" ...

Das „rechte Sichbesinnen" (*sammā-sati*) besteht nach XXII, 21 (s. Kap. X, oben, Bd. 69, S. 487 f.) darin, daß man dem Körper usw. nachsinnt und vollbewußt und ernst besonnen (*sampajāno satimā*) dahin lebt ... Hieran knüpft geradezu II, 65 an: „Und worin .. besteht die besonnene Vollbewußheit (*sati-sampajañña*) des Mönches? Darin .., daß er vollbewußt handelt, wenn er wohin geht und wenn er zurückkehrt, wenn er geradeaus blickt und wenn er umherblickt, wenn er Arme oder Füße beugt und wenn er sie ausstreckt, ... wenn er ... geht, steht, sitzt, schläft, wacht, spricht oder schweigt". Diese Erklärung deckt sich z. T. sogar im Wortlaut mit einer Partie aus der Beschreibung der vier Übungen des ernsten Sichbesinnens, die, wie wir in Kap. X, oben, Bd. 69, S. 487, sahen, zum rechten Streben gehören. In XVI, 2, 12 f. fordert Buddha vom Mönche, daß er ernst besonnen und vollbewußt sei, und erklärt diese Worte übereinstimmend mit XXII, 21 und II, 65.

---

1) Vgl. auch *bahulājīvo* in XXV, 11.

Die „rechte Sammlung“ endlich wird, wie in Kap. X, oben, S. 488, schon hervorgehoben, in XXII, 21 wörtlich genau übereinstimmend ebenso dargestellt wie im Heilswegschema die vier Stufen der Versenkung in II, 75; 77; 79; 81. Was im Heilswegschema
5 diesen noch vorangeht, in 67 und 68 (nebst den darauf bezüglichen Gleichnissen in 69—74): das Aufsuchen einer einsamen Stätte, das Niedersitzen daselbst in der Pose der Versenkung und das Sichentäußern von den fünf inneren „Hemmnissen“, ist als Vorbereitung zu dieser Versenkung zu verstehen und hat also keine selbständige
10 Bedeutung.

Selbst die zwei weiteren Stücke des aus dem Schema des „achtteiligen Weges“ erweiterten Schemas der „zehn Dinge, die dem Fertigen eigen sind“, das „rechte Erkennen“ (*sammā-ñāṇaṃ*) und die „rechte Erlösung“, sind im Heilswegschema behandelt. Das
15 höhere Wissen, das in diesem als Ergebnis des Durchlaufens der vier Versenkungsstufen erscheint (als *ñāṇa* bezeichnet in II, 83; 91; 93; 95; 97) ist wohl dieses „rechte Erkennen“ und die Erlösung (*vimuttaṃ*) in II, 97 diese „rechte Erlösung“ (*sammā-vimutti*). Damit ist aber auch der positive Lehrinhalt von II erschöpft. Es
20 läßt sich also mit leidlicher Bestimmtheit sagen, daß das Heilswegschema eines „selbst so Gegangenen“ (*tathāgata*) von II, 40—97 nichts als eine weitere Ausführung des „achtteiligen Weges“ ist. Ob der D.-Verfasser das Schema vom achtteiligen Weg als vorhandenes übernahm, muß unentschieden gelassen werden. Wenn
25 er aber eins von beiden Elementen übernahm, dann dürfte die Umgießung der Formel vom achtteiligen Wege in die Form des Heilswegschemas die ihm eigentümliche Leistung gewesen sein.

Wenn das Heilswegschema dem achtteiligen Wege entspricht, dann sind mit diesem oder mit Teilen von diesem auch die anderen
30 Schemata des D. indirekt in Gleichung zu setzen, die nichts anderes als Grundrisse oder Einteilungen, Inhaltsangaben des Heilswegschemas sind, wie der größte Teil des Schemas der „Unübertrefflichkeiten“ des Erhabenen, XXVIII, 11—18, wie ferner No. IV und V des Schemas der „guten Dinge“ (die fünf „Vermögen“ oder „Kräfte“
35 Glaube, Energie, ernstes Sichbesinnen, Sammlung, Weisheit oder höheres Wissen) in Kap. XVI. Auch das nun folgende Kap. XIII ist zu vergleichen.

Kap. XIII. Die stufenweise fortschreitende Predigt.

Einige Male finden wir im D. die Bemerkung: „Da begann
40 der Erhabene die stufenweise fortschreitende Belehrung, d. h. er predigte erst Freigebigkeit, sittliche Zucht und das Trachten nach dem Himmel, wies dann das Leidenvolle, Verächtlich-Eitle und Befleckende des irdischen Begehrens nach und zeigte, daß Heil nur in der Freiheit vom Begehren zu finden sei. Als der Erhabene
45 erkannte, daß N. N. im Geiste vorbereitet, empfänglich, der Hemm-

nisse ledig, freudig und abgeklärt sei, da predigte er ihm die Lehre, die der Buddhas besonderes Eigentum ist: vom Leiden, von (dessen) Entstehung, Aufhebung und von dem Wege (zur Aufhebung des Leidens)" (III, 2, 21; V, 29; nach XIV, 3, 11; 15; 19 predigte so auch schon der Buddha Vipassī). 5

Diese stufenweise aufsteigende Predigt ist im großen und ganzen dieselbe wie die Lehre des Heilswegschemas. Die Freigebigkeit, die dem Heilswegschema gegenüber etwas Neues ist, ist mit Recht an den Anfang gestellt, da sie nur auf den bürgerlichen Laien, der den Heilsweg noch nicht betreten hat, gemünzt sein kann, — Mönche 10 haben nichts zu verschenken — und tatsächlich hält Buddha diese Predigt immer nur Laien. Es folgt dann die sittliche Zucht, die auch im Heilswegschema nahe am Anfange steht. Von Himmelslohn als Anfeuerungsmittel erfahren wir aus dem Heilswegschema direkt nichts, was ja aber sehr verständlich ist, da den Mönchen, 15 für die dieses berechnet ist, der Sinn nach einem viel höheren Ziele als nach Himmelsfreuden stehen soll. Die Verschiebung des Schwerpunktes nach der Seite der Laien-Verhältnisse und -Interessen hin ist also das, was die stufenweise fortschreitende Predigt vom Heilswegschema besondes unterscheidet. Der Freiheit vom Begehren entspricht 20 im Heilswegschema ziemlich genau an derselben Stelle, nach dem Kapitel von der sittlichen Zucht, in II, 68: „Er entsagt dem Verlangen nach der Welt" und in II, 75: „Wenn er sich freigemacht hat von allem Begehren". Dieses Verlangen und vier weitere böse Regungen, denen der Ringende nach II, 68 entsagt, heißen dann in 25 II, 75 die fünf „Hemmnisse". Die Formel von der stufenweise fortschreitenden Belehrung fährt in entsprechender Weise fort: „Als der Erhabene erkannte, daß N. N. . . . der Hemmnisse ledig sei". Und wie diese Belehrung endet mit dem vierfachen Satze vom Leiden, so steht auch im letzten Paragraphen des Heilswegschemas 30 dieser vierfache Satz.

Kap. XIV. Die vier Übungen des ernsten Sichbesinnens. (*satta satipaṭṭhānā*)[1]

Daß die vierfache Pflege des ernsten Sichbesinnens in XXII, 1 als der Weg zum Nibbāna hingestellt ist, wurde in Kap. IX er- 35 wähnt. Wir müssen uns (aus Kap. VI) erinnern, daß die Aufhebung des Leidens besteht in der Aufhebung des Durstes und daß (s. eben jenes Kap.) diese Aufhebung ins Werk zu setzen ist gegenüber der Sinnenwelt, d. h. doch offenbar, daß die Übung

1) Ausführlich dargelegt in XXII, kurz definiert in XVIII, 26; XXIX, 40; XXXIII, 1, 11 (I); XXXIV, 1, 5 (II), als allen Buddhas eigen von Sāriputta kurz erwähnt in XVI, 1, 17. In XXXIII, 1, 11 (I) bezeugt derselbe Sāriputta und in XVIII, 26 Gott Brahmā Sanaṃkumāra, daß es Lehrartikel des erhabenen Buddha seien, und in XXII ist es Buddha, der sie predigt. Sie gehören auch zu den „guten Dingen", s. Kapitel XVI.

der Abkehr von der Sinnenwelt der Weg zum Nibbāna ist. Diese Übung der Abkehr aber ist zu denken als eine Ablenkung des Denkens und Begehrens vom Inhalte der Sinneswahrnehmungen. (Vgl. hierüber schon Kap. XI, Abschnitt 7, oben, S. 60.) Dies
5 beides und deshalb teilweise auch die Erregung des Ekels vor der Scheußlichkeit des Körpers (XXII, 5 und 7 ff.) ist denn auch der Zweck der vierfachen Pflege des ernsten Sichbesinnens, heißt es ja doch in XVIII, 26 ausdrücklich, daß sie zur rechten Sammlung führt (*sammā samādhiyati*), und in XXII, 3 ff., daß man dabei
10 ohne Haften am Erscheinungsweltlichen sei. Dieser Weg zum Nibbāna ist also zwar keine ausgeführte Variation des achtteiligen Weges und des Heilswegschemas, aber doch ein anderer, abgekürzter Ausdruck für den auch diesen beiden Formeln zugrundeliegenden Gedankenkern, ein kürzerer Ausdruck nicht der äußeren Form
15 nach, denn er ist recht breit ausgesponnen, aber doch insofern, als der Weg zur Erlösung hier nicht in eine Folge von Stufen zerlegt ist. Wenn in XXIX, 40 Buddha erklärt, die vier Übungen des ernsten Sichbesinnens gepredigt zu haben zum Zwecke der Aufgabe der mit dem Ehemals und dem Zukünftigen zusammen-
20 hängenden Grundlagen der falschen Ansichten (*diṭṭhi-nissayā*), so meint er damit die falschen Ansichten über die Realität des Seins auch in Vergangenheit und Zukunft, d. h. die irrige Annahme von Ewigkeit, früheren Existenzen und Fortexistenz. Der Erhabene spricht in XXII, 1: ... „Welches sind diese vier Übungen? Fol-
25 gende[1]), ihr Mönche: Daß der Mönch sich dauernd damit beschäftigt, in ernstem Streben, vollbewußt und ernst besonnen dem Wesen des Körpers, der Gefühle, des Geistes, der Gegenstände der Lehre (*dhamma*) nachzusinnen, indem er das Begehren nach der Welt und die (daraus erwachsende) Kümmernis abtut. 2. Und
30 wie sinnt der Mönch dem Wesen des Körpers nach? In der Waldeinöde oder am Fuße eines Baumes oder im stillen Kämmerlein sitzt er mit gekreuzten Beinen und gerade aufgerichtetem Oberkörper und hüllt (die Sinneswerkzeuge seines) Gesichtes in ernstes Sichbesinnen ein[2]). Mit ernstem Sichbesinnen atmet er
35 ein und aus. Wenn er langsam ein- oder ausatmet, ist er sich deutlich bewußt, daß er langsam ein- oder ausatmet, wenn er kurz ein- oder ausatmet, daß er kurz ein- oder ausatmet. Er übt sich, beim Ein- und Ausatmen seinen ganzen Körper zu empfinden, und er übt sich, beim Ein- und Ausatmen die Körper-
40 vorstellung aufzuheben ..." (Es folgt ein Vergleich.) „So sinnt er entweder mit Bezug auf sich oder die Außenwelt oder mit

1) Der § 1 von hier an = XXII, 21, wo diese vierfache Pflege des ernsten Sichbesinnens das „rechte Sichbesinnen" heißt, zum „hehren achtteiligen Wege" gehört und mit diesem ein Objekt der vierfachen Pflege des ernsten Sichbesinnens bildet, also ein Objekt von sich selbst. Siehe darüber Kapitel X, oben, Bd. 69, S. 487, Anm. 1. Man kann ja auch über das Sichbesinnen nachsinnen.

2) Vgl. II, 67 in Kapitel XI, Abschnitt 9.

Bezug auf sich und die Außenwelt dem Körper nach. Er sinnt betreffs des Körpers dessen dem Entstehen oder dem Vergehen oder dem Entstehen und Vergehen Unterworfensein nach. Oder er sammelt sein ernst besonnenes Denken auf (den Gedanken), ob der Körper existiere, zum rein theoretischen Zwecke der (vorübergehenden Hervorbringung) dieser Idee und des Daraufgerichtetseins des ernst besonnenen Denkens (?). Und er ist dabei ohne Haften (an den Dingen der Erscheinungswelt)[1]) und er nimmt (*upādiyati*) nichts an von den Dingen der Erscheinungswelt. 3. Ferner ist sich der Mönch, wenn er geht, deutlich bewußt, daß er geht, wenn er steht, daß er steht, wenn er sitzt, daß er sitzt, wenn er liegt, daß er liegt. Mit welcher Tätigkeit sein Körper gerade beschäftigt ist, dieser Tätigkeit desselben ist er jedesmal sich deutlich bewußt. So sinnt er entweder dem Wesen seines eigenen Körpers oder dem Wesen der außerhalb befindlichen Körper nach . . ." (wie in 2). 4. „Ferner handelt der Mönch mit vollbewußtem Denken, wenn er wohin geht . . ." (= II, 65)[2]). „So sinnt er entweder dem Wesen seines eigenen Körpers oder dem Wesen . . ." (wie in 2 und 3). 5. „Ferner betrachtet der Mönch diesen Körper zwischen Fußsohlen und Haarspitzen bis an die Grenze der Haut, die ihn umgibt, als voll von vielerlei Unreinheit: ‚In und an diesem Körper sind Haare, Härchen, Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Knochenmark, Nieren, Herz, Leber, Zwerchfell, Milz, Lunge, Gedärme, Gekröse, Magen, Exkremente, Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiß, Fett, Tränen, Serum, Speichel, Rotz, Gelenkschmiere, Urin.'"[3]) (Es folgt ein Vergleich.) „So sinnt er . . ." (wie in 2, 3 und 4). 6. „Ferner betrachtet der Mönch diesen Körper, in welcher Situation und Tätigkeit dieser auch begriffen sein mag, auf seine Elemente hin: ‚In diesem Körper ist enthalten das Element Erde, das Element Wasser, das Element Feuer und das Element Luft.' Wie ein geschickter Kuhschlächter oder Kuhschlächtergeselle, nachdem er eine Kuh geschlachtet hat, auf dem Platze an einer Wegkreuzung mit dem in Stücke zerlegten Fleische sitzt, so betrachtet der Mönch diesen Körper, in welcher Situation und Tätigkeit dieser auch begriffen sein mag, auf seine Elemente hin . . . So sinnt er . . ." (wie in 2, 3, 4 und 5). 7. „Ferner macht der Mönch, als sähe er den auf den Bestattungsplatz geworfenen Leichnam eines vor einem Tage oder vor zwei oder drei Tagen Verstorbenen, der aufgedunsen und blauschwarz ist und zu zerfließen beginnt, die Nutzanwendung auf seinen eigenen Körper: ‚Auch dieser mein Körper ist von derselben Art, ebenso zu werden bestimmt und hat das

1) Wörtlich: „Er ist ohne Stütze, Substrat" (*anissito*). D. h. das Konzentrieren des Denkens soll die einzelnen Sinneseindrücke auslöschen.

2) Siehe Kapitel XI, Abschnitt 7, oben S. 59.

3) Vgl. XXVIII, 7, wo diese Betrachtung als Äußerung des *samādhi* angesehen ist.

noch vor sich.‘ So sinnt er . . .“ (wie in 2, 3, 4, 5 und 6).
8. „Ferner macht der Mönch, als sähe er einen auf den Bestattungsplatz geworfenen Leichnam, von dem Krähen, Adler, Geier, Hunde, Schakale und sonstige Tiere von allerlei Art fressen, die
5 Nutzanwendung auf seinen eigenen Körper: ‚Auch dieser mein Körper ist von derselben Art, ebenso zu werden bestimmt und hat das noch vor sich.‘ So sinnt er . . .“ (wie in 2—7). In 9f. betrachtet der Mönch seinen Körper wie ein Leichengerippe in allen Stadien der Zerstörung. 11. „Und wie sinnt der Mönch
10 über die Gefühle nach? Wenn er ein angenehmes Gefühl empfindet, bringt er sich deutlich zum Bewußtsein: ‚Ich empfinde ein angenehmes Gefühl‘, wenn er ein unangenehmes empfindet“ usw. „So sinnt er . . .“ (Analog zu 2ff.) 12. „Und wie sinnt der Mönch nach über den Geist? Betreffs eines leidenschafterfüllten Geistes
15 bringt er sich deutlich zum Bewußtsein: ‚Das ist ein leidenschafterfüllter Geist‘, betreffs eines leidenschaftslosen: ‚Das ist ein leidenschaftsloser‘, betreffs eines haßerfüllten: ‚Das ist ein haßerfüllter‘, betreffs eines haßlosen: ‚Das ist ein haßloser‘, betreffs eines verblendeten: ‚Das ist ein verblendeter‘, betreffs eines von Verblendung
20 freien: ‚Das ist ein von Verblendung freier‘, betreffs eines straff im Zügel gehaltenen: ‚Das ist ein straff im Zügel gehaltener‘, betreffs eines zerfahrenen: ‚Das ist ein zerfahrener‘, betreffs eines weiten: ‚Das ist ein weiter‘, betreffs eines engen: ‚Das ist ein enger‘, betreffs eines hochsinnigen: ‚Das ist ein hochsinniger‘, be-
25 treffs eines gewöhnlichen: ‚Das ist ein gewöhnlicher‘, betreffs eines gesammelten: ‚Das ist ein gesammelter‘, betreffs eines zerstreuten: ‚Das ist ein zerstreuter‘, betreffs eines erlösten: ‚Das ist ein erlöster‘, betreffs eines unerlösten: ‚Das ist ein unerlöster.‘“ (Vgl. die Schilderung der aus der Sammlung sich ergebenden Fähigkeit,
30 anderer Inneres zu durchschauen, in II, 91.) „So sinnt er . . .“ (Analog zu 2ff. und zu 11.) 13. „Und wie sinnt der Mönch über die Gegenstände der Lehre nach? Er sinnt (erstens) nach über die Gegenstände der Lehre, die die ‚fünf Hemmnisse‘[1]) heißen. Wenn in seinem Inneren leidenschaftliches Begehren vorhanden ist,
35 so bringt er sich klar zum Bewußtsein, daß es in seinem Inneren vorhanden ist. Wenn es nicht vorhanden ist, daß es nicht vorhanden ist. Und er macht sich klar und deutlich, wie nicht vorhandenes leidenschaftliches Begehren zustande kommt, wie man seiner, wenn es aufgekommen ist, wieder ledig wird, und wie
40 es, wenn man seiner ledig ist, in Zukunft nicht wieder zustande kommen kann. Wenn in seinem Inneren Böswilligkeit . . ., Trägheit und Schlaffheit . . ., übertriebene Ängstlichkeit und Unruhe . . ., Zweifelsucht vorhanden ist, so bringt er sich klar zum Bewußtsein . . .“ (bei jedem dieser „Hemmnisse“ wieder dieselbe Darlegung
45 wie betreffs des leidenschaftlichen Begehrens). „So sinnt er . . .“

---

1) Sie sind in II, 68—75 gelehrt; siehe Kapitel XI, 10.

(Analog zu 2 ff. und zu 11 und 12.) 14. „Ferner sinnt der Mönch über die Gegenstände der Lehre nach, die die ‚fünf Formen des Annehmens des Erscheinungsweltlichen‘ (*upādānakkhandha*, vgl. Kap. III) heißen. Und wie geschieht das? Er (bedenkt): ‚Dies ist (die Form) Gestaltensonderung, so kommt sie zustande, so 5 schwindet sie; dies ist (die Form) Gefühl, so kommt sie zustande, so schwindet sie; dies ist (die Form) Bewußtsein, so kommt sie zustande, so schwindet sie; dies ist (die Form) Vorstellungen, so kommt sie zustande, so schwindet sie; dies ist (die Form) Wahrnehmung, so kommt sie zustande, so schwindet sie.‘ So sinnt 10 er . . .“ (Wie in 13 und analog zu 2 ff. und zu 11 und 12.) 15. „Ferner sinnt der Mönch über die Gegenstände der Lehre nach, die ‚die sechs subjektiven und objektiven Sinnesgebiete‘ heißen. Und wie macht er das? Er bringt sich das Auge deutlich zum Bewußtsein, ebenso die Gestalten, die Berührung beider, auch wie 15 die noch nicht vorhandene Berührung beider zustande kommt, und wie man von der vorhandenen Berührung loskommt, macht er sich deutlich klar, und wie die Berührung, wenn man von ihr losgekommen ist, in Zukunft nicht wieder zustande kommen kann. Er bringt sich das Ohr deutlich zum Bewußtsein . . .“ (usw., ebenso 20 für alle fünf Sinnesgebiete und sechstens für den Verstand und die durch diesen gebildete Sinneserfahrung durchgeführt). „So sinnt er . . .“ (Analog zu 2 ff. und zu 11—14.) 16. „Ferner sinnt der Mönch nach über die Gegenstände der Lehre, die ‚die sieben Faktoren der erlösenden Erkenntnis‘ heißen[1]). Wie macht 25 er das? Wenn er das zur höchsten Erkenntnis notwendige ernste Sichbesinnen in sich trägt, so bringt er sich deutlich zum Bewußtsein, daß er es hat; wenn er es nicht in sich trägt, daß er es nicht hat; und er macht sich deutlich klar, wie das noch nicht vorhandene zur höchsten Erkenntnis notwendige Sichbesinnen zu- 30 stande kommt und wie man die Pflege des vorhandenen vollkommen erfüllt . . .“ (dasselbe dann ebenso von den übrigen sechs gesagt: vom Nachdenken über die Lehre, vom energischen Streben, von der Fröhlichkeit, der Beruhigung des Körpers, der Sammlung und vom Gleichmut). „So sinnt er . . .“ (Analog zu 2 ff. und zu 35 11—15.) 17. „Ferner sinnt der Mönch nach über die Gegenstände der Lehre, die ‚die vier hehren Wahrheiten‘ heißen. Und wie macht er das? Er bringt sich deutlich zum Bewußtsein: ‚Dies ist das Leiden‘, ebenso: ‚Dies ist der Ursprung des Leidens‘, ‚Dies ist die Aufhebung des Leidens‘ und ‚Dies ist der Weg, der 40 zur Aufhebung des Leidens führt.‘“ Liegt hier ein Widerspruch zwischen dieser Stelle und II, 97 vor? In II, 97 ist die Erkenntnis dieser vier Wahrheiten die Hälfte der erlösenden Enderkenntnis, während sie nach XXII, 17 zur vierfachen Pflege des ernsten Sichbesinnens gehört, die z. B. in XXII, 16 einer der 45

1) Siehe Kapitel XVI, Nr. VI.

„Faktoren der höchsten, erlösenden Erkenntnis" heißt, also jedenfalls nicht mit der höchsten Erkenntnis selbst gleichzusetzen ist.
In XXII, 18—21 erklärt dann der Verfasser noch bis in alle Einzelheiten hinein die „vier hohen Wahrheiten vom Leiden" (von 5 mir in Kap. X verwertet), und damit schließt dieses „Große Sutta von den Übungen des ernsten Sichbesinnens" ab.

Kap. XV. Die sieben Faktoren der erlösenden Erkenntnis.

Behandelt in Kap. XVI, Abschnitt VI.

Kap. XVI. „Die guten Dinge (Lehren?)." [1])

10 In XVI, 3, 50 spricht Buddha: „Mönche, prägt euch also die Dinge (Lehren?, *dhamme*), die ich erkannt und gepredigt habe, gut ein, beschäftigt euch damit, pflegt sie und bürgert sie ein, damit die heilige Lebensführung weitergehe und langen Bestand habe [2]), vielen zum Segen und Glück . . .! Und welches 15 sind diese? Die vier Übungen des ernsten Sichbesinnens . . ." [3]) Es mag sein, daß wir die Worte „Segen" und „Glück" nicht auf die vollkommene Erlösung beziehen dürfen. Aber auch dann ist es klar, daß die „guten Dinge (Lehren)" als eine Formel für den Erlösungsweg aufzufassen sind, denn sie enthalten kein einziges 20 Lehrelement, das nicht zum Erlösungswege gehörte, nichts, das wir zu einer der ersten drei von den vier hehren Wahrheiten gruppieren dürften. Nicht nur, daß der hehre achtteilige Weg geradezu eins dieser sieben Dinge ist. Alle diejenigen von diesen Artikeln, die eins der Worte oder den Begriff Ringen, Streben, 25 Energie enthalten, gehören schon deshalb zum Erlösungswege, die fünf Vermögen oder Kräfte (Glaube, Energie, ernstes Sichbesinnen, Sammlung, Weisheit oder höheres Wissen) bilden Hauptstationen des Heilswegschemas, vier davon sogar dem Namen nach, und ernstes Sichbesinnen und Sammlung gehören sowohl zum Heils- 30 wegschema wie zum hehren achtteiligen Wege. Fröhlichkeit, Beruhigung und Gleichmut haben ihren Platz in der Formel von den vier Versenkungsstufen, die ebenfalls zu beiden gehört. Das Nachdenken über die Lehre ist nicht nur die Voraussetzung für den „Glauben", der den Anfang des Heilswegschemas bildet, und 35 gehört so sicherlich mit zum Erlösungswege, sondern ist auch wahrscheinlich die Aufgabe der Meditation, zu der sich dem Heilswegschema zufolge der nach der Erlösung Strebende, wenn er seine Mahlzeit eingenommen hat, zurückziehen soll (II, 67). Die

1) Siehe Kapitel X, oben, Bd. 69, S. 487. Die „guten Dinge (Lehren, *kusalā dhammā*)" heißen sie in XXVIII, 3, einfach „die Dinge (Lehren), die ich erkannt und gelehrt habe" in XVI, 3, 50 und XXIX, 17, die „zur Erkenntnis gehörigen Dinge" *(bodhipakkhiyā dhammā)* in XXVII, 30.

2) Etwas Ähnliches sagt Buddha speziell vom VI. dieser Dinge, s. unten.

3) Es folgt die Aufzählung. Ich bespreche sie später im einzelnen.

„sieben Faktoren der erlösenden Erkenntnis" (No. VI der „guten Dinge") deuten schon durch das Wort *sambodhi* „höchste Erkenntnis", das zu ihrem Namen gehört, auf die (in Erkenntnis bestehende) Erlösung als ihr Endziel hin. Von allen guten Dingen zusammen spricht es, wie schon bemerkt, in XXVIII, 3 Sāriputta aus, daß sie zur Erlösung vom Irdischen führen. Die „guten Dinge (Lehren)" umfassen folgende Kategorien:

I. Die vier Übungen des ernsten Sichbesinnens (s. Kap. XIV).

II. Das viererlei rechte Ringen, s. Kap. X, oben, Bd. 69, S. 487, Anm. 1.

III. Die vier Grundlagen übernatürlicher Kräfte (*iddhipāda*) sind aufgezählt in XVIII, 22; XXVI, 28 und XXXIII, 1, 11 (III). Der Sinn der vier sehr umfangreichen und verwickelten Termini der einzelnen Grundlagen [1]) ist nicht ganz klar. Unter Zuhilfenahme ihrer Wiedergabe im chinesischen Kanon (nach Puini, Giorn. Soc. As. It. XXII, 1909, S. 5) kann man aber wohl wenigstens die Umrisse desjenigen feststellen, um das es sich bei jeder dieser vier Grundlagen handelt: das Ringen nach geistiger Sammlung, die gerichtet ist 1) auf das Begehren (nach Puini den Willen, von jeder Art Form des Wünschens frei zu werden), 2) auf die Energie (d. h. nach P. auf Ausdauer im Glauben und in der Tugend), 3) auf das Denken (d. h. nach P. auf die Befreiung des Geistes von jeder falschen Idee), 4) auf die Erwägung (d. h. nach P. auf die Fähigerhaltung des Denkens, falschen Ideen keine Aufnahme mehr zu gewähren).

Wie der Erhabene in XVI, 3, 5 auseinandersetzt, kann der, der diese vier Grundlagen entwickelt hat, d. h. infolge davon die übernatürlichen Kräfte besitzt (s. XVIII, 22), wenn er will, sein Leben auf eine ganze Weltperiode ausdehnen. In XVII, 1, 19 führt Gotama es auf eine solche übernatürliche Kraft zurück, daß der mythische Idealkönig Mahāsudassana lange lebte.

IV. Die fünf Vermögen sind Glaube, Energie, ernstes Sichbesinnen, Sammlung und Weisheit [2]). IV ist = V, und Energie, ernstes Sichbesinnen und Sammlung gehören auch zu VI.

V. Die fünf Kräfte [3]) sind dieselben wie die fünf Vermögen.

VI. Die sieben Faktoren der erlösenden Erkenntnis sind nach XVI, 1, 9: das ernste Sichbesinnen (*sati*), das Nachdenken über die Lehre (*dhammavicaya*), das energische Streben (*viriya*) [4]), die

---

1) *chanda-samādhi-padhāna-saṃkhāra-samannāgataṃ iddhipādaṃ* (Accus.), *viriya-samādhi-padhāna-saṃkhāra-samann° iddh°, citta-samādhi-*..., *vīmaṃsā-samādhi-* ....

2) *saddhā, viriya, sati, samādhi, paññā* (XXXIII, 2, 1 (XXIII) und XXXIV, 1, 6 (VI)).

3) Aufgezählt erst Majjh. 77 (II, 12, Z. 7 f.). In D. XXXIII, 1, 11 (XXVI) vier (es fehlt „Glaube"), und in XXXIII, 2, 3 (IX) sieben (zu den fünf sind da noch *hiri* und *ottapaṃ* „Scheu ..." und „Furcht vor dem Bösen" hinzugefügt).

4) Gehört auch zu den „zum Heile der Mönche unerläßlichen Dingen", s. Kapitel XVII.

Fröhlichkeit (*pīti*), die Beruhigung (*passaddhi*), die Sammlung (*samādhi*), der Gleichmut (*upekhā*). Auch XXII, 16; XXVIII, 9; XXXIII, 1, 11 (X); 2, 3 (II); XXXIV, 1, 8 (II).

Drei von diesen sieben „Faktoren" gehören auch zu den fünf 5 Vermögen oder Kräften, s. IV und V.

Die Pflege dieser sieben Faktoren heißt in XXXIII, 1, 11 (X) „das Pflege-Ringen" (*bhāvanā-padhānaṃ*), was dort als eins der vier *padhāna's* aufgeführt ist. Haben wir also einfach als einen schriftstellerischen Verweis anzusehen, wenn es in XXVIII, 9 heißt, 10 daß der Erhabene die Lehre über die *padhāna's* vortrage, und dann sogleich diese sieben „Faktoren" aufgezählt werden? An beiden Stellen ist Sāriputta der Sprechende.

Energisches Streben (*viriya*) bringt Sāriputta in XXXIII, 3, 1 (V) und XXXIV, 2, 1 (VI) in Gegensatz zur Trägheit von 15 XXXIII, 3, 1 (IV) und XXXIV, 2, 1 (V). In XVI, 2, 23 denkt der kranke Gotama Buddha bei sich: „Ich will doch mit Energie (*viriyena*) diese Krankheit unterdrücken", und der D.-Verfasser fügt hinzu: „Da unterdrückte der Erhabene mit Energie diese Krankheit." An sich könnte hier „Energie" im allgemeinen Sinne 20 gemeint sein, wie auch wir sagen, man könne einer Krankheit durch seinen Willen Herr werden, und was Sāriputta in XXXIII, 3, 1 (V) und XXXIV, 2, 1 (VI) sagt, spricht dafür, daß *viriya* sonst in diesem allgemeinen Sinne mit gemeint sein kann. In XVI, 2, 23 aber ist das Wort doch in ganz speziellem Sinne ge-25 braucht, denn es folgt: „und ich will auf dem Saṃkhāra (der ‚Vorstellung') Leben fußen." Mit „Energie" mag also zuweilen (oder gewöhnlich?) die Energie des Heilstrebens überhaupt gemeint gewesen sein, XVI, 2, 23 aber zeigt, daß auch die Energie gemeint war, die dazu gehört, von der empirischen Seinsauffassung 30 sich loszumachen und alles Erscheinende nur als Vorstellungen von uns aufzufassen, deren Kommen und Gehen von uns selbst abhängt.

VII. Der hehre achtteilige Weg ist schon in Kap. X dargelegt worden.

35 **Kap. XVII. Die Schemata der „zum Heile der Mönche unerläßlichen Dinge".**

In XVI, 1, 6—11 zählt der Erhabene den Mönchen mehrere Reihen von Dingen vor, die er unerläßliche Voraussetzungen für ihr Gedeihen und ihren Nicht-Niedergang nennt. So weit sie 40 nicht einfach aus dem Wesen des Mönchsgemeindelebens sich ergebende Forderungen sind (einige von 1, 6 und die von 1, 11[1]),

1) Aber auch von diesen hat die Forderung des freundlichen Verhaltens gegen die Mitbrüder in Werken, Worten und Gedanken zugleich noch Bedeutung im Sinne des Heilswegschemas (vgl. Kapitel XI, Abschnitt 5), insofern als alles altruistische, selbstlose, Verhalten vom Selbst, also vom Empirischen, loslöst.

decken sie sich ungefähr mit einzelnen Stücken des achtteiligen Weges oder des Heilswegschemas oder mit dem Gesamtsinne beider Schemata.

Die Mönche sollen sich nicht dem „Durste" (zum Werden), der zu immer neuem Werden führt, unterwerfen (1, 6). „Schwinden des Durstes" ist eine andere Bezeichnung für die Erlösung, für 5 die Aufhebung des Leidens (s. Kap. VI), der Weg zu dieser Aufhebung ist aber eben der achtteilige Weg oder das Heilswegschema. Die Mönche sollen die (fünf) Gebote befolgen (1, 6); auch die Befolger des Heilswegschemas erfüllen diese (II, 41). Die Mönche sollen nach Einsiedeleien in unbewohnter Gegend ver- 10 langen (1, 6). Auch diese Forderung entspricht der Stelle II, 41 des Heilswegschemas, der zufolge die Hörer der Predigt aus dem Heim in die Heimlosigkeit gehen, und II, 67, wonach sie eine weltentrückte Wohnstätte aufsuchen. Die Mönche sollen ernstes Sichbesinnen pflegen (*satiṃ upaṭṭhāpessanti* XVI, 1, 6, *upaṭṭhita-* 15 *sati* 8), geradeso wie der Heilswegwanderer nach II, 42 und 65 ernstes Sichbesinnen und Vollbewußtheit übt (*sati-sampajaññena samannāgato*), wie ferner in der Formel vom achtteiligen Wege an siebenter Stelle rechtes Sichbesinnen gefordert wird und wie die vier Übungen des ernsten Sichbesinnens ja auch für sich als 20 Weg zum Nibbāna gelten, s. Kap. XIV. Die Mönche sollen nicht an Tätigkeit ihre Freude haben (XVI, 1, 7), wie auch zum Heilswegschema II, 45 ff. das Meiden weltlicher Beschäftigungen und Berufe gehört, und wie es in demselben Schema II, 41 heißt: „Für jemand, der das Hausleben führt, ist es nicht leicht, den 25 ganz vollkommenen, . . . heiligen Wandel zu führen." Die Mönche sollen Geschwätz und Geselligkeit vermeiden (XVI, 1, 7), und ebenso ist im Heilswegschema gesagt, daß der strebende Mönch leeres Geschwätz meidet (II, 44), wie z. B. Geschwätz über Könige, Diebe usw. (II, 52), und ein Abschnitt des achtteiligen Weges 30 ist „rechte Rede". Buddha und seine Jünger heißen bei anderen Sekten *appasadda-kāma* „die Stille liebend" in IX, 4 und XXV, 3. Die Mönche sollen nicht verschlafen sein (XVI, 1, 7), und XXVIII, 12 bezeugt Sāriputta, daß der Mönch, der der Predigt des Erhabenen folgt, sich des Wachens befleißigt (*jāgariyānuyogam anuyutto*); 35 nach dem Heilswegschema (II, 68) ist Trägheit und Schlaffheit eins der fünf Hemmnisse, deren Beseitigung der Sammlung des Geistes in den Versenkungsstufen vorangehen muß. Sie sollen nicht böse Wünsche hegen (XVI, 1, 7), wie rechtes Wollen zum achtteiligen Wege gehört, dem im Heilswegschema wohl II, 41 f. 40 entspricht (s. Kap. XII). Sie sollen gläubig sein (XVI, 1, 8) und alle miteinander die wahre hohe Einsicht teilen (XVI, 1, 11); im Heilswegschema entspricht „Glaube" (II, 41) und im Satze vom achtteiligen Wege „rechte Einsicht". Sie sollen *hirimanā* und *ottāpī* sein (XVI, 1, 8)[1]. Wenn *hirimanā* im wörtlichen Sinne 45

---

1) Vgl. *hiri ca ottappañ ca* XXXIII, 1, 9 (V).

„schamhaft“ zu nehmen ist, so entspricht es dem Worte *lajjī* „schamhaft“ des Heilswegschemas (II, 43), das ich in meiner D.-Übersetzung mit „anspruchslos“ wiedergegeben habe. Wenn aber des Kommentators Buddhaghosa Auffassung beider Worte („scheu 5 und furchtsam vor dem Bösen“) die richtige ist, so werden wir sie vergleichen dürfen den Worten *aṇumattesu vajjesu bhaya-dassāvī* des Heilswegschemas (II, 42) „... auch in kleinen Verstößen eine Gefahr erblickend“. Sie sollen (in der Lehre) wohlunterrichtet sein (XVI, 1, 8), natürlich damit sie das Richtige 10 glauben können; es gehört aus dem Heilswegschema dazu der Satz von dem Hören der Predigt eines Tathāgata, II, 41: „Der gelangt, nachdem er die Predigt gehört hat, zum Glauben an den Tathāgata.“ — Sie sollen energisch streben (*āraddha-viriyā*, XVI, 1, 8); vom achtteiligen Wege wird entsprechen „rechtes 15 Streben“ und damit vom Heilswegschema die Wachsamkeit gegen die Sinneswahrnehmung und ihre Folgen (II, 64). Namentlich aber hat das *viriya* (die Energie, das energische Streben) seine Stelle im Schema der „guten Dinge“ (s. oben Kap. XVI), es gehört da sowohl zu No. IV, wie zu V und VI, und dort zu VI 20 s. Näheres. — Sie sollen weise, wissend, sein, d. h. das höhere Wissen haben (XVI, 1, 8). Dieses höhere Wissen nimmt im Heilswegschema das Stück II, 83—97 ein; der achtteilige Weg freilich enthält nichts Entsprechendes, wohl aber dessen erweiterte Fassung, die Formel der „zehn Dinge, die den Fertigen aus-25 zeichnen“ (s. Kap. X): das „rechte Erkennen“ (*sammā-ñāṇa*). — Sie sollen ferner an der Entfaltung der sieben Dinge arbeiten, die zur höchsten Erkenntnis notwendig sind (XVI, 1, 9). Diese sind schon in dem Schema der „guten Dinge“, Kap. XVI, No. VI, oben, S. 88, behandelt und also als zum Erlösungswege gehörig 30 erwiesen. — Die Mönche sollen weiter die Idee der Vergänglichkeit, der Nicht-Selbsthaftigkeit, der Unschönheit, des Elends, der Entsagung [1]), der Begierdelosigkeit, der Aufhebung (Beendigung) nähren (XVI, 1, 10) [2]). Wie man einen Teil dieser Ideen nähren soll, fanden wir schon ausgesprochen in dem Schema der vier 35 Übungen des ernsten Sichbesinnens: das Nachsinnen über die Hinfälligkeit und Ekelhaftigkeit des Körpers in XXII, 5 und 7 ff. (Kap. XIV, oben, S. 81 f.), und die Pflege der betreffenden Ideen ist damit als zu einem der Erlösungswege gehörig dargetan. Außerdem begreift die „rechte Einsicht“ des achtteiligen Weges, die ja (s. 40 Kap. X, oben, Bd. 69, S. 486) die Einsicht in das Wesen des Leidens,

---

1) Der Einprägung dieser Idee scheint sich dann der Majjh. ganz besonders gewidmet zu haben.

2) Diese selbe Liste von Ideen von Sāriputta aufgezählt in XXXIII, 2, 3 (VIII) und verwandte in XXXIII, 2, 1 (XXVI) und 2, 2 (XXII). Die von XXXIII, 2, 1 (XXVI), die nur fünf enthält, heißt: „die fünf Ideen, die geeignet sind, die Erlösung zustande zu bringen“ (wörtlich „fertig zu kochen“, wozu zu vgl. Kapitel XI, Abschnitt 2, oben, S. 53, Anm. 2).

in dessen Ursprung und Aufhebung und in den Weg zu dieser Aufhebung ist, alle die angeführten Ideen und deren Pflege in sich. Die Forderungen von XVI, 1, 11 sind alle, wie vereinzelt schon einige von 1, 6, darauf berechnet, die Harmonie unter den Mönchen und so das Gedeihen der Mönchsgemeinde zu fördern, 5 haben also nichts Direktes mit der Betrachtung über den Weg zur Erlösung zu tun. Es ist aber doch außer der schon erwähnten Forderung der gemeinsamen wahren Einsicht daraus noch hervorzuheben die der Gemeinsamkeit in der sittlichen Zucht (XVI, 1, 11), die dem sīla-Kapitel des Heilswegschemas II, 43 ff. entspricht. 10 Eine Forderung von XVI, 1, 11 könnte dem Klange nach auch allgemeinere moralische Bedeutung haben: die Forderung liebevollen Verhaltens in Werken, Worten und Gedanken. Man wird sie bis zu einem gewissen Grade zusammennehmen müssen mit der Forderung, die zuerst in XIII, 76 ff. dem Heilswegschema zu- 15 gefügt ist, der Forderung, mit liebevoller Gesinnung, mit Mitleid, Milde und Gleichmut alle Himmelsgegenden zu durchdringen (s. Kap. XI, Abschnitt 13). Aus XVI, 1, 7 ist noch eine bisher übergangene Forderung hervorzuheben, die, schlechte Freundschaften zu meiden. In den verschiedenen Formulierungen des 20 Weges zur Erlösung haben wir sie noch nicht angetroffen, in den späteren Texten aber spielt sie eine beträchtliche Rolle, als deren Anfang unsere Stelle zu betrachten und darum zu betonen ist. In den Gesamtrahmen des Erlösungsweges sie hineinzupassen ist nicht schwer, wenn sie auch ausdrücklich in den anderen Formeln 25 nicht erscheint. Schlechte Freunde fördern, das ist sicherlich gemeint, weder durch Belehrung die Kenntnis des Erlösungsweges noch durch ihr Beispiel das Streben und die Fähigkeit, ihn erfolgreich zu gehen. Und so nennt Buddha tatsächlich in XXXI, 18 f. diejenigen „Scheinfreunde, in Wirklichkeit aber Feinde“, von jemand, 30 die nichts einzuwenden haben gegen sein böses Tun, ihn abhalten vom Guten, seine Zech- und Hasardspielkumpane und Kameraden bei nächtlichen Herumtreibereien und beim Besuche von Volksfesten sind, in 24 aber wirkliche Freunde diejenigen, die ihn abhalten vom Bösen und anhalten zum Guten, die ihn belehren, 35 wenn er die Lehre noch nicht kennt, und ihm den Weg zum Himmel weisen (d. h. ihn zur sittlichen Zucht anhalten, da die Himmelsfreuden im D. als Lohn dafür gelten). Freilich gibt Buddha hier auch noch allgemeinere Merkmale falscher und wahrer Freunde an, der falschen in 16 und 17, daß sie für kleine Ge- 40 schenke große Gegengeschenke haben wollen, daß sie ins Gesicht loben und hinter dem Rücken tadeln usw., und der wahren in 21—23 und 25, daß sie hilfreich sind, Freud und Leid mit einem teilen, einem zum Besten raten, für Erhaltung seines Besitzes besorgt sind, wenn er selbst ein Leichtfuß ist, kein Geheimnis vor 45 ihm haben und, was er ihnen anvertraut, geheimhalten, ihn im Unglück nicht verlassen, ja ihr Leben für ihn opfern usw. Aber

sicherlich ist es nur die Freude am Schematisieren, die den hier Lehrenden veranlaßt hat, der Vollständigkeit wegen auch die allgemeineren Merkmale mit aufzuzählen. Wenn es aber wirklich Buddhas eigene Worte sein sollten, die wir an dieser Stelle vernehmen, müssen wir uns sagen, daß auch er natürlich nicht immer nur Gedanken seines Lehrsystems, sondern gelegentlich auch allgemein-menschliche Weisheiten vorgetragen hat, die freilich wohl meist in den Filtern der Überlieferung hängen geblieben sind.

Kap. XVIII. Die acht Stufen des Überwindens.

In XVI, 3, 24—32 belehrt Buddha den Ānanda: „Folgende acht Stufen eines Überwindenden (*abhibhāyatanāni*) gibt es: 25. Es sieht einer, der das Bewußtsein der Realität der Gestalten hegt [1]), außerhalb Gestalten von geringem Umfange, schöne oder häßliche, und indem er diese überwindet, gelangt er zu dem Bewußtsein, sie erkannt und durchschaut zu haben. Das ist die erste Stufe eines Überwindenden. 26. Es sieht einer . . . (ebenso wie oben) dann außerhalb Gestalten, die unendlich groß sind [2]), schöne oder häßliche, und indem er diese überwindet, gelangt er zu dem Bewußtsein, sie erkannt und durchschaut zu haben. Das ist die zweite Stufe . . . 27. Es sieht einer, der nicht das Bewußtsein der Realität der Gestalten hegt, außerhalb Gestalten von geringem Umfange, schöne oder häßliche, und indem er diese überwindet, gelangt er zu dem Bewußtsein, sie erkannt und durchschaut zu haben. Das ist die dritte Stufe . . . 28. . . . dann außerhalb Gestalten, die unendlich groß sind, . . . das ist die vierte Stufe . . . 29. Es sieht einer, der nicht das Bewußtsein der Realität der Gestalten hegt, außerhalb Gestalten, die dunkelblau [3]) aussehen . . ., . . . 30. . . ., die gelb . . ., . . . 31. . . ., die rot . . ., . . . 32. . . ., die weiß aussehen . . . Das ist die fünfte . . . sechste . . . siebente . . . achte Stufe eines Überwindenden." (Auch XXXIII, 3, 1 [X] und XXXIV, 2, 1 [IX].)

Manches an dieser Formel erscheint uns Abendländern noch unverständlich, sei es, daß die altindische Art, zu denken, und die unsere zu weit auseinandergehen, sei es, was nicht unwahrscheinlich ist, daß es uns noch zu sehr am philologischen Verständnisse fehlt. Der Grundgedanke, auf den es ankommt, ist aber doch wohl klar. Es ist derselbe wie der der rechten Sammlung, des achtteiligen Weges und der vier Versenkungsstufen des Heilswegschemas, namentlich der ersten Versenkungsstufe, II, 75, in Verbindung mit der Weisung von II, 64, wachsam gegen die

---

1) *rūpī*, d. h. einer, für den *upādāna-kkhandha* „Gestalt" noch vorhanden ist.

2) D. h. er hebt sich noch mehr über das Empirische hinaus.

3) D. h. nur noch Farben, er hat seinen Geist noch mehr von der Körperwelt losgelöst.

Sinneswahrnehmungen und die daraus folgenden „bösen Dinge“ zu sein. Die Selbstbefreiung von der sinnlichen Anschauung, in welcher Selbstbefreiung das Nibbāna, die Erlösung, besteht, ist für den Alltagsmenschen nicht leicht. Hier wird eine Anweisung gegeben, diese Selbstbefreiung methodisch durchzuführen. Sie verzichtet auf alle Propädeutik, wie sie der achtteilige Weg und das Heilswegschema enthält, und geht gerade aufs Ziel los. Ob freilich diese Art Technik wirklich zur Erlösung führt, ob, wenn sie es tut, diese „Erlösung“ unseren Ansprüchen genügt und ob drittens diese Heilsmethode wirklich von demselben Manne gepredigt ist, dem wir so manches Hohe im ältesten Buddhismus verdanken, sind Fragen für sich, von denen die letzte mindestens vorläufig nicht einmal diskutabel ist.

Kap. XIX. Die acht Stufen der Befreiung und die sieben Stufen der Wahrnehmung [1]).

a) Die „acht Stufen der Befreiung“.

Viel deutlicher ist der am Schlusse des vorigen Kapitels aus den acht Stufen des Überwindens herausgelesene Gedanke ausgeprägt in der Formel von den „acht Stufen der Befreiung“ (*aṭṭha vimokhā* XV, 35; XVI, 3, 33; XXXIII, 3, 1 (XI); XXXIV, 2, 1 (X); die dritte Stufe auch erwähnt in XXIV, 2, 21), deren Stufen 4—8 dieselben sind wie die Zustände 5—9 der „neun Zustände der Stufenfolge“ in Kap. XI, Abschnitt 12 (s. dort). Ich kann mich damit begnügen, ohne weitere Bemerkung einfach die Übersetzung der Formel zu geben.

XVI, 3, 33: „Folgende acht (Stufen der) Befreiung gibt es, Ānanda: Es sieht einer, der das Bewußtsein der Realität der Gestalten hegt [2]), (außerhalb) Gestalten. Das ist die erste (Stufe der) Befreiung. Es sieht einer, der nicht das Bewußtsein der Realität der Gestalten hegt, außerhalb Gestalten. Das ist die zweite (Stufe der) Befreiung. Er wendet sein Interesse der Schönheit [3]) zu. Das ist die dritte (Stufe der) Befreiung. Er erreicht, indem er das Bewußtsein, daß es Gestalten gebe, vollständig überwindet, dem Bewußtsein von materiellen Dingen ein Ende macht und dem von einer Mannigfaltigkeit von Objekten in seinem Geiste keine

1) Vgl. die acht Arten des Selbstes (*attā*), über die nach I, 3, 10—16 „andere Asketen und Brahmanen“ diskutieren, und von denen Nr. 5—8 sich vollständig decken mit Nr. 5—8 unserer Reihe. Auch das Wort *rūpī* von Nr. 1 ist beiden Reihen gemeinsam. Vgl. auch die „Stufen der Aufhebung des Bewußtseins“ und die „Zustände der Stufenfolge“ in Kapitel XI, 12.

2) Denn in der Reihe der acht Arten des Selbstes entspricht in I, 1, 10 *attā rūpī cātummahābhūtiko mātāpettikasambhavo* „das gestaltete Selbst, das aus den vier Elementen zusammengesetzt und von Vater und Mutter gezeugt ist“.

3) Nach Aṭṭhasālinī § 422 der Reinheit der Farbe des farbigen Kasiṇa. Vgl. auch XXIV, 2, 21.

Pātimokkha-Forderung (XIV, 3, 28, Prosa) aller Buddhas (ebd., Verse) sei, also zum Heilswegschema gehört, ist in Kap. XI, 4 dargelegt.

Kap. XXI. Moral.

5 Alles, was bürgerliche Moral heißt, ist als außerhalb des Heilsweges der Mönche, vor demselben liegend, zu denken. Zwar ist gelegentlich in Fichte'scher Weise moralisches Handeln als Voraussetzung für das Aufkommen rechter Einsicht und damit des Betretens des Erlösungsweges betont (darüber später) und reicht 10 ferner der Anfang des Heilswegschemas, das Erwachen des Glaubens, natürlicherweise ins Laienleben hinein. Sofort aber versetzt uns das Heilswegschema dann aus dem Laienleben hinüber ins Mönchsleben, denn der Glaube treibt den Gläubigen, wie in II, 41 auseinandergesetzt ist, zur Weltflucht. Für Moral im wirklichen 15 Sinne dieses Wortes hat also das Heilswegschema (und somit auch die Formel vom achtteiligen Wege, der es in allen seinen Teilen entspricht, s. Kap. XII), keinen Platz, ja, Gotama nennt z. B. die Freigebigkeit da, wo er sie an den höheren Zielen seiner Lehre mißt, einen Irrweg (s. Kap. I). Wenn der nach jenem Schema 20 Lebende unter anderem die Verletzung oder Tötung lebender Wesen meidet (II, 43), so ist der maßgebende Gedanke im D.-System nicht etwa, daß es Verletzung, Tötung nicht geben und daß den Wesen der Schmerz erspart werden soll, sondern daß speziell der Weltentflohene nicht verletzen (töten) soll. Buddha selbst hat 25 Schweinefleisch gegessen (XVI, 4, 17 ff.) und mindestens nicht unter allen Umständen Anstoß daran genommen, daß Laien Tiere schlachteten, wenn er auch, wollen wir den Darlegungen von V Glauben schenken, Tieropfer nicht billigte.

Solcher Tatsachen und Erwägungen ungeachtet würden wir 30 aber doch wohl alle uns schwer entschließen, ganz auf die Frage zu verzichten, ob Gotama, abgesehen von den moralisch klingenden Worten des Heilswegschemas[1]) und des achtteiligen Weges, die für die philosophische Betrachtung als moralisch gemeint nicht gelten dürfen, nicht doch gelegentlich Sätze oder Forderungen aus- 35 gesprochen habe, die als moralisch zu bezeichnen sind. Hier will ich Antwort auf diese Frage geben. Ja, es gibt solche Elemente in Buddhas Lehre. Darauf freilich wird man nicht zu viel Gewicht legen dürfen, daß nach XIV, 1, 18 die Mutter eines jeden Bodhisatta, also doch eine Laienfrau, während der Schwangerschaft 40 die fünf Gebote (s. Kap. XI, 4) erfüllt und daß nach XXVI, 6 der ideale Weltherrscher (*Cakkavattī*) den von ihm unterworfenen Königen dieselben fünf Gebote und außerdem die Pflicht auferlegt: „Esset so, daß man es Essen (nicht Fressen) nennen kann!", denn die fünf Gebote mögen in beiden Fällen einfach übertragene Forde-

1) Vgl. Kapitel XI, Abschnitt 5, oben, S. 56.

rungen aus der sittlichen Mönchszucht sein. In der Formel über Buddhas „stufenweise fortschreitende Predigt“ (III, 2, 21 usw., s. Kap. XIII) steht an erster Stelle „die Predigt der Freigebigkeit“. Da es stets Laien sind, denen Buddha so predigt, so ist die Forderung der Freigebigkeit, wie es ja auch in der Natur 5 der Sache liegt, eine Forderung für Laien, bürgerlich Lebende. In XVI, 1, 4 setzt er auseinander, von welchen Eigenschaften das Gedeihen eines ganzen Volkes abhängt. Soweit diese nicht rein politischer Natur sind, sind es die in folgenden Sätzen ausgedrückten: „Ānanda, solange die Vajji in Eintracht sich versammeln, 10 in Eintracht Entschlüsse fassen und in Eintracht das Notwendige durchführen, . . .; solange sie ihre Greise wert- und hochhalten, achten, ehren und ihnen zu gehorchen für ihre Pflicht ansehen, . . .; solange sie nicht durch Raub und Gewalt sich Frauen und Mädchen von guter Familie zum Zusammenleben verschaffen, . . .; so- 15 lange sie ihre Heiligtümer, private und öffentliche, wert- und hochhalten, . . .; und solange bei ihnen für Schutz, Schirm und Sicherheit der Vollendeten (Heiligen) gut gesorgt wird, ist für sie kein Niedergang abzusehen, sondern Gedeihen.“ In XVII erzählt Buddha die Geschichte des Mahāsudassana, eines mythischen 20 Idealkönigs der Vorzeit. In XVII, 2, 1 läßt er diesen M. bei sich selbst überlegen, daß der Glanz, in dem er lebe, die Folge der (in früheren Existenzen) von ihm gepflegten Freigebigkeit, Selbstbezähmung und -zügelung sei. Es klingt hier wohl die Idee durch, daß dieses moralische Leistungen der nicht-mönchischen 25 Kreise seien.

Auch das, was Gotama selbst in früheren Existenzen Verdienstliches getan zu haben sich erinnert, werden wir, soweit es nicht rein kirchlicher Natur ist, wie das Heilighalten des Sonntags (*uposathūpavāso* XXX, 1, 4) oder Forderungen des *sīlaṃ* 30 entspricht und also auf bürgerliche Kreise übertragene sittliche Mönchszucht sein kann, wohl als Moral betrachten dürfen: Freigebigkeit (ebd. und öfter in XXX), Pietät gegen Mutter und Vater, Ehrerbietung gegen den ältesten in der Familie (XXX, 1, 4; 2, 13), freundliche Rede (XXX, 1, 16), Verhalten gegen andere wie gegen 35 sich selbst (?, *samānattatā* XXX, 1, 16 nach der Auffassung von Childers), Belehrung anderer zu ihrem Heile (XXX, 1, 19), Belehrung anderer in Künsten, Wissen und Wandel (XXX, 1, 22), Nichtzürnen und Nichthassen (XXX, 1, 28), Friedenstiften zwischen Familiengliedern (XXX, 1, 31), Fürsorge für anderer Wohl 40 (XXX, 2, 4).

In XXXI, 27 ff. belehrt Buddha den Bürger Siṅgālaka, der den Himmelsgegenden seine Verehrung darbringt, daß vielmehr die Eltern als der Osten, die Lehrer als Süden, Frau und Kinder als Westen, Freunde, Genossen als Norden, Sklaven und Diener 45 als Nadir und Asketen und Brahmanen als Zenit aufzufassen und dementsprechend hochzuhalten seien. Die Eltern solle der Sohn

erhalten und für sie sorgen, weil früher sie ihn erhalten hätten, er solle auf Erhaltung des Stammbaumes und auf Manenopfer bedacht sein (28). Dem Lehrer solle der Schüler Unterwürfigkeit, Dienstwilligkeit, Gehorsam erzeigen (29). Die Gattin solle der 5 Gatte achten, ihr treu sein, sie (im Hause) herrschen lassen und mit Schmuck beschenken (30). Freunde solle man beschenken, freundlich zu ihnen sprechen, für ihr Wohl sorgen (*atthacariyā*), sie auf gleichem Fuße mit sich selbst behandeln und Uneinigkeit mit ihnen vermeiden (31). Der Herr solle Sklaven und Dienern 10 nicht über ihre Kräfte Arbeit aufladen, ihnen den verdienten Lohn und in Krankheitsfällen wirksame Arzneien (?, wörtlich wunderbare Säfte) geben und sie pflegen und zu rechter Zeit sie freilassen (*vossagga*, 32, oder: ihnen Urlaub geben?). Asketen und Brahmanen solle man mit Freundlichkeit in Werken[1]), Worten 15 und Gedanken behandeln, sie offene Türen finden lassen und ihnen wohlschmeckende Almosenkost verabfolgen, weil sie unter anderem den Weg zum Himmel zeigen.

In XII, 13 stellt der Meister die schon recht ideale Forderung auf, daß, wer der guten Lehre teilhaftig geworden sei, sie nicht 20 mißgünstig anderen vorenthalten solle, denn das bedeute, ihnen erbarmungslos die „Früchte" des Heilsweges und den Himmel vorzuenthalten. Es ist interessant zu sehen, wie diese Moralforderung doch als Vorbereitung auf den Erlösungsweg empfunden worden ist. Buddha spricht a. a. O.: „Wer nicht auf anderer 25 Gutes bedacht ist, hat einen feindseligen Sinn, in einem solchen Sinne aber kommt nur falsche Einsicht auf" (*micchādiṭṭhi*, Gegensatz zur „rechten Einsicht", dem ersten Gliede des achtteiligen Weges).

Zum Schluß möge noch hingewiesen werden auf die Drei- 30 teilung des moralischen oder unmoralischen Verhaltens in solches der Werke, der Worte und der Gedanken. In XXXIII, 1, 10 (III) und (IV) stellt Sāriputta fest: *Tīṇi duccaritāni: kāya-, vacī-, mano-duccaritaṃ* und *Tīṇi sucaritāni: kāya-, vacī-, mano-sucaritaṃ*, wie schon Buddha selbst diese Dreiteilung anwendet, 35 indem er in XVI, 1, 11 als eine der notwendigen Voraussetzungen für das Gedeihen der Mönche hinstellt, daß sie den Brüdern Liebe in Werken, Worten und Gedanken erweisen, und in XVI, 5, 14 dem Jünger Ānanda bezeugt, er habe ihm, dem Tathāgata, gedient mit Liebe in Werken, Worten und Gedanken. Dieselbe Dreiteilung 40 ist gegeben in XXXIII, 2, 2 (XIV) und XXXIV, 1, 7 (I).

1) Dieses Werk-Predigen ist wohl gemeint, wenn Buddha in IV, 6 und V, 7 „den Wert der Werke und des Handelns predigend" (oder: „daran glaubend") heißt.

Proverbiastudien.

Von

H. Torczyner.

Die folgenden Anmerkungen zum biblischen Spruchbuch beschäftigen sich fast ausschließlich mit den Schwierigkeiten des Textes. Fragen, die die Komposition des Buches und der Teile, aus denen es erwachsen ist, betreffen, hoffe ich vielleicht später einmal behandeln zu können. Auch von dem, was mir am Texte bemerkenswert scheint, habe ich nicht alles mitgeteilt und mit mancher Vermutung, die ich zunächst nicht zu begründen in der Lage bin, vorläufig zurückgehalten. Doch möchte ich nicht behaupten, daß ich hier durchweg gesicherte Ergebnisse vorlege. Ich habe mich nicht gescheut, gelegentlich auch bloß Wahrscheinliches und selbst nur Mögliches vorzubringen und bin darauf gefaßt, daß andere die Zahl der Fragezeichen, die ich zu einzelnen meiner Verbesserungsvorschläge gesetzt habe, noch um etliche andere werden vermehrt wissen wollen.

Zu 1, 2—7. In der Reihe der Infinitive לדעת ..., להבין ..., לקחת ..., לתת ..., להבין ...[1]), die den Nutzen der Weisheit schildern, steht V. 7 יראת יהוה ראשית דעת חכמה ומוסר אוילים בזו nicht am rechten Platze. Das Gleiche gilt auch schon von V. 5 ישמע חכם ויוסף לקח ונבון תחבלות יקנה. Dazu kommt, daß die beiden Halbverse von V. 7 recht schlecht zueinander passen.

Wie mag dieser Einschub entstanden sein? Die Lösung scheint mir V. 22 nahezulegen, wo nach עד מתי פתים [י]אהבו[2]) פתי ולצים לצון חמדו להם וכסילים ישנאו דעת im Vergleich mit V. 29 תחת כי שנאו דעת ויראת יהוה לא בחרו ein Stichos wie יראת יהוה

1) Von den Substantiven משלי שלמה in der Überschrift können diese finalen Infinitive nicht abhängen, auch darum nicht, weil die Überschrift jünger ist als V. 2—7. Vorher fehlt wohl ein etwa 22, 17—21 entsprechendes Stück. 1, 2—7 ist auch keine eigene Einleitung zum Spruchbuch oder auch nur zu Kapitel 1—9, sondern eine von mehreren in 1—9 vorkommenden Ermahnungen, der Weisheit zu lauschen, mit denen alte Lehrgedichte zu beginnen pflegten. Die Stellung von 1, 2—7 am Anfang des Spruchbuches ist auf Rechnung des Sammlers zu setzen.

2) So ist wohl für תאהבו zu lesen.

אוילים בזו ausgefallen sein muß. Er wurde nun, wie es scheint, am oberen Rande des Blattes, das mit V. 8 begann, nachgetragen und später durch Einfügung von ראשית דעת חכמה ומוסר zu einem zweiteiligen Verse vervollständigt. Bei dieser Ergänzung spielte nicht nur die Reminiszenz an Ps. 111, 10 eine Rolle, welchem Vers LXX auch ihr *σύνεσις δὲ ἀγαθὴ πᾶσι τοῖς ποιοῦσιν αὐτήν* (שכל טוב לכל עושיהם) entnehmen, sondern auch an Pr. 9, 10. Von dort haben LXX in der Tat auch die andere Fassung *Ἀρχὴ σοφίας φόβος θεοῦ* (Var. *κυρίου*) = תחלת חכמה יראת יהוה[1]) in 1, 7 mit aufgenommen. Dort geht aber auch noch (9, 9) der Vers voraus תן לחכם ויחכם עוד הודע לצדיק ויוסף לקח. In diesem Zusammenhang dürfte auch der damit gleichbedeutende V. 1, 5 ישמע חכם ויוסף לקח ונבון תחבלות יקנה zu Hause gewesen sein, der mit V. 10 = 1, 7ª nach Kap. 1 verschlagen ward.

V. 1, 17 כי חנם מזרה הרשת בעיני כל בעל כנף scheint mir nicht an der rechten Stelle zu stehen und den Zusammenhang von V. 16—19 zu stören: „(16) Denn ihre Füße rennen zum Bösen und sie eilen, Blut zu vergießen. (18) Aber sich selbst lauern sie auf, ihrem Leben verbergen sie (die Falle). (19) So ergeht es jedem, der dem Gewinn nachjagt: Er nimmt dem das Leben, der sich damit befaßt." S. zu 7, 22 f.

V. 1, 23 für תשובו לתוכחתי הנה אביעה לכם רוחי ist nach V. 24 יען קראתי ותמאנ[ו][2]) נטיתי ידי ואין מקשיב doch wohl besser הקשיבו zu lesen. Vgl. 7, 24 u. ö. Mit dem nach V. 22ᶜ fehlenden Stichos (s. zu V. 7) ist übrigens auch vor V. 23 ein zu [. . . הק]שיבו לתוכחתי paralleler Halbvers ausgefallen.

2, 6—7 begründet V. 5; dagegen scheint V. 7 den Gedanken von V. 1—5 fortzusetzen, weshalb für לנצר ארחות משפט ודרך חסידו ישמר wohl ודרך חסד תשמר zu lesen ist. Für מגן neben תושיה „Wissen" in V. 6 muß wohl auch מזמה Klugheit eingesetzt werden.

In 2, 9 אז תבין צדק ומשפט ומישרים כל מעגל טוב ist das Satzende offenbar nicht in Ordnung[3]). Nun ist in V. 10 כי תבוא חכמה בלבך ודעת לנפשך ינעם der Parallelismus zwischen „Denn Weisheit kommt in dein Herz und Wissen ist deiner Seele lieb (angenehm)" nicht einwandfrei und es liegt nahe zu vermuten, daß die ursprüngliche Parallele zwischen טוב und נעם zu suchen ist, vgl. וירא מנחה כי טוב ואת הארץ כי נעמה Gen. 49, 15; מה טוב ומה נעים Ps. 133, 1; הללויה כי טוב יהוה זמרו שמו כי נעים Ps. 135, 3. Danach wird V. 10ª wohl zu כי טובה חכמה ללבך „Denn gut ist deinem Herzen Weisheit" herzustellen sein. Andrer-

1) Die Bemerkung in SBOT. Appendix z. St. „the other (*ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου*) is evidently a second translation of 7ª (so, too, Toy)" ist also ungenau.

2) Für ותמאנו.

3) Toy schlägt תשמר für מישרים vor.

seits stand am Ende von V. 9 wohl ומישרים כל מעגלת[י]ך „und gerade sind all deine Wege". תב konnte sehr leicht תב׳ gelesen und zu תבא ergänzt werden.

2, 18 כי שחה אל מות ביתה „denn es senkt sich zum Tode ihr Haus" gibt keinen guten Sinn, aber der Fehler muß nicht in שחה stecken, wo ihn die Kommentare suchen. Mir scheint es möglich, daß ביתה, wie der Parallelismus mit ואל רפאים מעגלותיה nahelegt, für [נת]יבתה steht, vgl. bes. 7, 25. נת konnte nach מות leicht ausfallen. Erst unter dem Einfluß dieser Stelle dürfte auch in 7, 27 דרכי שאול ביתה aus דרכי שאול [נת]יבותיה entstanden sein, wo das folgende יורדות אל חדרי מות ein Subjekt im Pl. fem. voraussetzt. Daß gerade נתיבה hier stand, ist mir auch darum wahrscheinlich, weil das wohl irrige ודרך נתיבה אל מות 12, 28 durch Erinnerung an ein נתיבותיה אל מות hervorgerufen sein mag.

4, 7 ראשית חכמה קנה חכמה ובכל קנינך קנה בינה. Lies wohl ראשית כֹּחֲךָ „Vom Ersten deines Vermögens kaufe dir Weisheit", vgl. 3, 7 כבד את יהוה מהונך ומראשית כל תבואתך und כֹּחַ Hi. 6, 22.

4, 16[b] ונגזלה שנתם אם לא יכשולו. Das letzte Wort ist wohl aus V. 19 במה יכשלו auch hierher eingedrungen und hat ein Wort für „übeltun" verdrängt, für dessen Bestimmung graphische Anhaltspunkte fehlen.

5, 6 ארח חיים פן תפלס נעו מעגלתיה לא תדע. In diesem dunkeln Verse ist wohl für ארח חיים in Parallele zu מעגלתיה: ארחתיה zu lesen, woraus ארח חיים durch Erinnerung an 2, 19 entstanden sein kann. 6[a] könnte dann bedeuten „ihre Wege ebnet sie nicht", wobei freilich פן stört und, wie vorgeschlagen wurde, besser durch בַּל ersetzt wird. Ist תפלס „ebnet, macht gerade", dann legt die Antithese für נעו מעגלתיה die Lesung נָעוּו „geneigt (abschüssig) sind ihre Wege" nahe. Vgl. כי העוו את דרכם Jer. 3, 21; נתיבותי עוה Thr. 3, 9. Dafür würde auch die Parallele שחה אל מות [נת]בתה 2, 18 sprechen, da שחח und נעוה nach Ps. 38, 7 (נעויתי שחותי) Synonyma sind. לא תדע will mir allerdings nicht recht gefallen.

5, 14 כמעט הייתי בכל רָע בתוך קהל ועדה. כמעט kann hier nicht „beinahe" bedeuten. Es soll ja das künftige Weh und Ach des Unverbesserlichen geschildert werden, wofür keine Einschränkung am Platze ist. Auch ist 14[b] in solchem Zusammenhang sinnlos. כמעט muß auch wie das bloße מעט zumindest in den jüngeren biblischen Büchern „gering" (an Zahl oder Wert) bedeutet haben, wie dies für Ps. 105, 12 = 1 Chr. 16, 19 angenommen werden muß: בהיותם מתי מספר כמעט וגרים בה „da sie nur wenige Männer waren, gering und fremd darin". Ebenso heißt es 2 Chr. 12, 7 ונתתי להם כמעט לפליטה „ich gab ihnen ein Weniges zur Rettung", wie die Masora wohl mit Recht auch הותיר לנו שריד כמעט Jes. 1, 9 versteht. Pr. 10, 20 sagt כסף נבחר לשון צדיק לב רשעים כמעט „begehrenswertes Silber ist des Gerechten Zunge (Rede), des Bösen

Herz ist wertlos"[1]). כמעט הייתי bedeutet also „gering bin ich geworden". Dann ist aber בכל רָע, wie schon der Parallelismus mit בתוך קהל ועדה zeigt, nicht zu halten und durch בכל רֵעַי zu ersetzen: „Verachtet ward ich unter all meinen Genossen, im Kreise der versammelten Gemeinde."

5, 16, welcher Vers an dieser Stelle Schwierigkeiten macht, gehört vielleicht eher hinter V. 10. V. 15 ist mit V. 17 zu verbinden: „Trinke Wasser aus deiner Zisterne und das Naß aus deinem Brunnen. Dir allein soll es gehören, nicht anderen mit dir."

Für 6 32ᵇ משחית נפשו הוא יעשנה ist vielleicht יֵעָנֵשׁ „wird bestraft" zu lesen.

7, 10 והנה אשה לקראתו שית זונה וּנְצֻרַת לֵב. Der Ausdruck ונצרת לב ist noch nicht befriedigend erklärt. *ποιεῖ ἐξίπτασθαι* der LXX setzt (vgl. Frankenberg) vielleicht eine Form von עיר „wach sein" voraus, aber weder מעירת noch נְעֹרַת לב (so Frankenberg) ist hebräisch. Ehrlich's Vorschlag נִצְרַת לֵב „in prächtigen Farben am Busen" (sic!) verdient nur als Kuriosum Erwähnung. Führt indes schon die griechische Übersetzung auf ein ע an Stelle von צ in נצרת, so empfiehlt sich eine Lesung וְנַעֲוַת לֵב „von krummem Sinn", die durch נעוה לב 12, 8 gestützt wird. Daß diese Bezeichnung auch von der unzüchtigen Frau gebraucht werden konnte, zeigt wohl das Schimpfwort בן נעוה המרדות „Sohn der Unzüchtigen" = בן נעות לב 1 Sa. 20, 30.

7, 21 הטתו בְּרֹב לקחה בחלק שפתיה תדיחנו. Sollte nicht doch בְּרֹךְ לקחה „durch ihre zarte (schmeichelnde) Rede" beabsichtigt sein?

Mit 7, 22—23 ist, wie ich vermute, auch Kap. 1, 17 zu verknüpfen. Der ursprüngliche Text, der (vgl. die Kommentare) auch in der Reihenfolge der Versglieder von dem überlieferten Wortlaut sich unterschieden haben dürfte, mag danach etwa folgende Form gehabt haben:

7, 22ᵃ, ᵇ	הולך אחריה פתאם	כשור אל טבח יבא
7, 23ᵇ, 22ᶜ	כמהר צפר אל פח	וּכְעַכֵּס אֶל מוּסַר אַיָּל
1, 17	כי חנם מזרה הרשת	בעיני כל בעל כנף
7, 23ᶜ	. . . .	ולא ידע כי בנפשו הוא
7, 23ᵃ	עד יפלח חץ כבדו	. . . .

Die Änderungen מוּסַר אַיָּל für מוסר אויל in 7, 22ᶜ gebe ich nach Ruben, Critical Remarks of some passages of OT (London 1896) S. 11; vgl. P. Haupt in SBOT z. St. Dagegen liegt für כעכס kein passender Vorschlag vor. Nun muß aber כעכס wie כְּמַהֵר 23ᵇ ein Verbum etwa der Bedeutung „schnell gehen" sein. Ein Verbum עכס findet sich in der Tat Jes. 3, 16, in תְּעַכַּסְנָה, das parallel zu הלוך וטפף תלכנה „hüpfen" (und nicht „klirren") bedeuten

1) Die Änderung in נמאס ist unnötig.

muß und eben den gazellenartigen Gang der Schönen Jerusalems bezeichnet. Lies also wohl וּכְעַכֵּס „und wie der Hirsch ins Netz hineinhüpft". יפלח in V. 23 [a] scheint mir vor חץ nicht sicher; es könnte auch יִפֹּל gelesen werden: „Bis ein Pfeil in seine Eingeweide fährt." Vgl. aber Hi. 16, 13.

8, 6 שמעו כי נגידים אדבר ומפתח שפתי מישרים. Hier wird für das zweifelhafte נגידים die Lesung oder zumindest die Bedeutung von נְכֹחִים (wofür besser נְכֹחוֹת) angenommen: „Höret, da ich richtig spreche, das Öffnen meiner Lippen (ist) Wahrheit." Dagegen möchte ich annehmen, daß in 6 [a] כי nach נגידים zu stellen ist, das hier wie sonst „Edle, Fürsten" bedeutet: „Höret Edle, da ich spreche!" Parallel dazu lautete die zweite Vershälfte: ומפתח שפתי שָׂרִים „und das Öffnen meiner Lippe, o Fürsten" [1]). Aus שׂרים hat ein gedankenloser Kopist das in den Proverbien so häufige מישרים gemacht und dadurch auch die Umstellung in a verschuldet. In der vorgeschlagenen Fassung schließt sich unser Vers trefflich an V. 5 an. Vgl. auch V. 15 u. 16, wo die Weisheit in der Tat sich besonders den Regenten (מלכים, רזנים, שרים, נדיבים und שפטים) empfiehlt.

Zu 9, 13 s. zu 14, 7.

Zu 10, 6—13:

6	ברכות לראש צדיק	ופי רשעים יכסה חמס
7	זכר צדיק לברכה	ושם רשעים ירקב (l. m. a. יֻקַּב)
8	חכם לב יקח מצות	ואויל שפתים ילבט
9	הולך בתם ילך בטח	ומעקש דרכיו יודע
10	קרץ עין יתן עצבת	ואויל שפתים ילבט
11	מקור חיים פי צדיק	ופי רשעים יכסה חמס
12	שנאה תעורר מדנים	ועל כל פשעים תכסה אהבה
13	בשפתי נבון תמצא חכמה	ושבט לגו חסר לב

V. 6 [a] und [b] passen nicht zueinander, weshalb Chajes, Proverbiastudien S. 11 die Stichen 6 [b] und 13 [b] umstellt [2]). Das Resultat dieser Umstellung befriedigt nicht ganz. Wohl könnte an 6 [a] „Segen auf das Haupt des . . ." sich ursprünglich „Und ein Stock auf den Rücken des Toren" angeschlossen haben, aber 13 [a] „Auf den Lippen des Klugen findet sich Weisheit" und 6 [b] „und der Mund der Frevler *deckt* [3]) Gewalt" haben miteinander nichts zu tun. V. 6 [b] ist aber auch = 11 [b], und da er dort augenscheinlich an der richtigen Stelle steht, erst aus V. 11 auch nach V. 6 geraten, indem das Auge des Kopisten von צדיק in 6 [a] auf

---

1) Vgl. Ri. 5, 3: שמעו מלכים האזינו רזנים.

2) Beide Verse stehen in unserem Text nahe genug, um eine Vertauschung der Versglieder an und für sich möglich erscheinen zu lassen. Daran, daß die Sprüche 10, 1—22, 16 ursprünglich alphabetisch angeordnet waren, dürfte Chajes heute wohl selbst nicht mehr festhalten.

3) Siehe sogleich.

צדיק in 11 [a] abglitt [1]). Ist צדיק in 6 [a] ursprünglich, und das scheint mir nach V. 7; 3, 33 usw. nicht zweifelhaft, dann dürfte der durch 6 [b] = 11 [b] verdrängte Stichos etwa וּמְאֵרָה עַל קָדְקֹד רָשָׁע „Und Fluch auf den Scheitel des Frevlers“ gelautet haben. Das Fehlen eines Zusammenhanges zwischen V. 13 [a, b] [2]) dürfte dagegen dadurch zu erklären sein, daß zwischen beiden Stichen ein oder mehrere Verse ausgefallen sind. Ergänze etwa folgendermaßen: „Auf den Lippen des Klugen findet sich Weisheit, [im Munde der Toren Dummheit. Bereit sind für die Bösen Prügel] und der Stock für den Rücken des Toren.“ Denn 13 [b] ist augenscheinlich eine Variante zu 19, 29 נכונו ללצים שפטים [3]) ומהלמות לגו כסילים „Bereit ist die Strafe (LXX „Stöcke“) für die Bösen und Prügel für den Rücken der Toren“. — V. 8 [b] ist mit 10 [b] identisch; an der zweiten Stelle haben LXX in *ὁ δὲ ἐλέγχων μετὰ παρρησίας εἰρηνοποιεῖ*, das wohl ומוֹכִיחַ בְּגָלוּי (יתן) שָׁלוֹם übersetzt, vielleicht noch das Ursprüngliche. Aber auch in 8 [b] ist ואויל שפתים ילבט so nicht richtig; denn es gibt kein אויל שפתים „töricht an den Lippen“. Ob dafür etwa וְאִוֶּלֶת פְּתָיִם „und die Torheit der Dummen“ zu lesen ist? Vgl. 14, 8, 18. 24. Das Verbum dieses Satzes (etwa „führt sie irre“ o. ä.?) ist wohl ausgefallen: denn ילבט scheint mir aus ילך בטח, abgekürzt יל׳ בט׳, im folgenden Stichos entstanden zu sein! [4]) — In V. 9 ist der Sinn deutlich: „Wer redlich wandelt, schreitet sicher; der krummen Wegen folgt [, geht irre].“ Es ist daher für יודע wohl יִתְעֶה zu lesen. — In 11 [b] verlangt der Parallelismus zu „ein Lebensquell ist des Gerechten Mund“ etwa „und der Mund der Bösen übersprudelt von Gewalt“ (יַבִּיעַ חמס) für das dunkle יְכַסֶּה חמס; יכסה nach רשעים entstand wohl wieder durch Abgleiten in die folgende Zeile (V. 12 [b]), wo תכסה nach פשעים steht.

Vor 10, 14 [a] חכמים יצפנו דעת fehlt wohl שִׂפְתֵי (vgl. 13 [a]!); in b steht parallel ופי אויל. Im zweiten Halbvers scheint mir auch die vorgeschlagene Vokalisation ופי אויל מְחִתָּה קְרֵבָה „und im Munde des Toren ist Schrecken“ trotz 13, 3 [5]) unwahrscheinlich, zumal da מחתה aus ומחתת דלים in der folgenden Zeile (V. 15 [b]) eingedrungen sein könnte.

---

1) Daß etwa auch צדיק in 6 [a] aus 11 stamme und ein Wort für „klug“ verdrängte, wie dies wohl angenommen werden muß, wenn 13 [b] die Fortsetzung bilden soll, ist nicht wahrscheinlich.

2) V. 13 fehlt in LXX.

3) LXX: שבטים.

4) Hos. 4, 14 וְעָם לא יבין ילבט ist mir nicht klar. Da עִם הזונות יפרדו ועִם הקדשות יזבחו vorausgeht, erwartet man nochmals etwa: und mit den (lies mithin וְעִם) . . . . . sie.

5) Hier hat schon der Parallelsatz einen zu פשק שפתיו מחתה לו passenden Sinn.

10, 18 מְכַסֶּה שׂנאה שפתי שקר ומוציא דבה הוא כסיל. שפתי שקר als Bezeichnung eines Menschen, der den Haß verbirgt, in Parallele zu כסיל ist zweifellos störend. Aber Chajes' Vorschlag מְכָסֶּה zu lesen: „Lügenlippen sind eine Decke des Hasses", widerspricht die Fortsetzung „wer böse Nachrede äußert, ist ein Tor" entschieden. Ich glaube, daß שקר in unserem Text ursprünglich fehlte. Es stand bloß שפתי da, was der Kopist nur etwa zu שפתי שקר oder שפתי צדק ergänzen konnte. In der Tat haben LXX die letztere Ergänzung gewählt: *χείλη δίκαια* und beweisen damit, daß sie שקר noch nicht lasen[1]. שפתי in Parallele zu כסיל in b ist aber sicherlich ein Fehler für פֶּתִי „Tor", hervorgerufen durch das vorhergehende, mit ש beginnende Wort. Ob freilich מכסה שנאה פתי schon den ursprünglichen Text darstellt, ist mir zweifelhaft, da nach b das Äußern des Hasses als Torheit gerügt werden soll. Man würde danach etwa מגלה שנאה erwarten, das unter Einwirkung von תכסה שנאה 26, 26 entstellt worden sein kann: „Wer Haß äußert, ist ein Tor; töricht, wer üble Nachrede ausspricht." Vgl. auch 11, 13.

10, 21 שפתי צדיק ירעו רבים ואוילים בחסר לב ימותו. Ist vielleicht בְּחֹסֶר כֹּל zu lesen? Vgl. ברעב ובצמא ובעירם ובחסר כל ... עד השמידו אותך Dt. 28, 48.

10, 28 תוחלת צדיקים שמחה ותקות רשעים תאבד. Für שמחה, das zu תאבד keine gute Antithese gibt, möchte ich שְׁמֻרָה „aufbewahrt" vorschlagen. Vgl. bes. עשר שמור לבעליו Koh. 5, 12, למועד שמור לך 1 Sa. 9, 24 und ולא יעזב את חסידיו לעולם נשמרו וזרע רשעים נכרת Ps. 37, 28.

11, 3 תמת ישרים תנחם וסלף בגדים ושדם. ושדם dürfte Variante zu ישרים sein. Das richtige Verbum, wohl יִתַּמּוּ, ist ausgefallen.

11, 9 בפה חנף ישחת רעהו ובדעת צדיקים יחלצו. Es ist wohl יִשְׁחַת רשע oder רֵעַ zu lesen.

11, 16. Zwischen 16[a] und [b] sind zwei Halbverse ausgefallen, die in LXX noch erhalten sind und hebräisch (vgl. SBOT) folgendermaßen lauteten:

אשת חן תתמך כבוד[2] [וכסא קלון אשה שנאת ישר
הון עצלים יחסרו] [3]ו[ח]ר[ו]צים יתמכו עשר

Zunächst ist für אשת חן mit Hitzig אשת חיל zu lesen; כסא, wohl כסה geschrieben, ist durch unglückliche Erinnerung an 12, 16 וכסה קלון ערום hierhergeraten und selbstverständlich zu streichen (gegen Chajes 6 Anm. r). In der Tat haben LXX auch 12, 16 *θρόνος* für כֹּסֶה. Übersetze: „Die brave Frau erlangt Ehre, aber

---

1) Grabe's Konjektur *ἄδικα* und Lagarde's *δόλια* (nach einer Handschrift) sind abzulehnen.

2) LXX add. *ἀνδρί*, wohl nach 12, 4 אשת חיל עטרת בעלה.

3) MT. ועריצים.

Schande (וקלון) eine, die Rechtlichkeit haßt. Die Trägen verlieren ihr Vermögen, die Fleißigen erlangen Reichtum."

11, 31 הן צדיק בארץ ישלם אף כי רשע וחוטא. Vielleicht ist zu diesem Satze Koh. 7, 20 zu vergleichen כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא. Steht הן für אין? Zum Inhalt vgl. dann auch 20, 9, ferner 13, 13, wo wie hier ישלם im Sinne von „heil bleiben" יִשָּׁלֵם vokalisiert ist.

12, 2 טוב יפיק רצון מיהוה ואיש מזמות ירשיע. Zu Beginn des Satzes ist wohl ein Partizip, etwa שוחר oder חרש, zu ergänzen und dafür מיהוה wohl wegzulassen, vgl. 11, 27. In b kann איש מזמות nicht den Bösen bezeichnen, da מזמה im Spruchbuch nur Klugheit in gutem Sinne bedeutet[1]). Darum muß wohl wie 1 Sa. 14, 48 für ירשיע: יִוָּשֵׁעַ gelesen werden: „Wer Gutes sucht, erlangt Wohlgefallen; wer klug ist, dem wird geholfen." Der Vergleich von 11, 27ª und 12, 2 bestätigt auch die für יבק(ש) רצון in 11, 27ª vorgeschlagene Lesung יָפִק רצון.

12, 9 טוב נקלה ועבד לו ממתכבד וחסר לחם. Man erwartet eher einfach: טוב נקלה ושׂבע לֶחֶם מנכבד וחסר לחם.

Zu 12, 11, 12 vgl. ZDMG. 66, 402.

12, 14 s. zu 13, 2.

12, 20: מרמה בלב חרשי רע וליעצי שלום שמחה bildet keine Einheit. Dasselbe ist auch in V. 21 der Fall: לא יאנה לצדיק כל און ורשעים מלאו רע. Hier stört außerdem noch און, das nicht „Unheil = Unglück", sondern nur „Unrecht" sein kann. Diese Schwierigkeiten werden durch folgende Umstellung beseitigt:

מרמה בלב חרשי און	ורשעים מלאו רע
לא יאנה לצדיק כל רע	וליעצי שלום שמחה

„Trug ist im Herzen der Unrecht planenden und die Frevler sind des Bösen voll. Dem Gerechten geschieht nichts Böses, die friedlich trachten, freuen sich." Vgl. Ps. 91, 10: לא תאנה אליך רעה.

Zu 12, 23 s. zu 13, 16; zu 13, 1 s. zu 13, 8.

13, 2 מפרי פי איש יאכל טוב ונפש בגדים חמס. Zwischen יאכל und טוב fehlen zwei Halbverse, etwa:

מפרי פי איש יאכל [גבר	ותבואת שפתיו ישבע] vgl. 18, 20
[נפש צדיק אותה] טוב	ונפש בגדים חמס vgl. 21, 10

Das unmögliche טוב ist aus 13, 2ª auch in 12, 14 eingedrungen.

13, 4 מתאוה ואין נפשו עצל. נפשו ist nicht in כפש zu verbessern, sondern zu streichen; es stammt aus V. 3 נצר פיו שמר נפשו.

13, 1 und 13, 8 stimmen in b überein:

בן חכם מוסר א[ה]ב	ולץ לא שמע גערה.
כפר נפש איש עשרו	ורש לא שמע גערה

---

1) Zu 24, 8 siehe unten.

Bei diesem Sachverhalt sollte nicht immer wieder versucht werden, in 8[b] einen Sinn hineinzudeuten, da לא שמע גערה aus V. 1 stammt. Für 8[b] muß auf Grund der Parallele in a etwa eine Ergänzung folgender Art gesucht werden: Mit dem Armen aber macht man wenig Umstände. S. zu 13, 23!

13, 10 רק בזדון יתן מצה ואת נועצים חכמה hat bekanntlich eine Parallele in 11, 2 בא זדון ויבא קלון ואת צנועים חכמה, wonach auch in 13, 10 m. a. besser צנועים gelesen wird. In a vertritt רק nebst dem בְּ von בזדון augenscheinlich ein Substantiv oder Partizip als Subjekt zu יִתֵּן, vgl. 10, 10; 13, 15; 29, 15, 25. Es dürfte doch wohl einfach דְּבַר זדון für רק בזדון zu lesen sein.

13, 15 f. שכל טוב יתן חן ודרך בגדים איתן
כל ערום יעשה בדעת וכסיל יפרש אולת

Parallel zu יתן חן wird m. a. für איתן: יתן zu lesen sein. Das fehlende Objekt darf man wohl aus כל in V. 16 als כְּלִמָּה „Schande" rekonstruieren. Aber zu דרך בגדים ist שכל טוב nicht die richtige Parallele. שכל „Verstand" bedeutet ursprünglich „Blick" und auch „Anblick". Diese alte Bedeutung hat sich nur in der Verbindung שכל טוב erhalten, die gegen alle alten und neuen Versionen als „angenehmes Aussehen, Anmut" zu fassen ist. Vgl. שכל טוב als Synonym zu חן Pr. 3, 4 ומצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם, wo *ἔννοια ἀγαθή* ganz unpassend ist. Pr. 19, 11 steht 'ש (im Sinne von 'ש' ט) תפארת gegenüber: שכל אדם האריך אפו ותפארתו עבר על פשע, wie הדר „Zierde" 20, 27: תפארת בחורים כחם והדר זקנים שיבה. So ist auch Ps. 111, 10 ראשית חכמה יראת יהוה שכל טוב לכל עשיה(ם) zu fassen: „Der Weisheit Anfang ist Gottesfurcht, eine Zier für alle, die sie üben." 1 Sa. 25, 3 heißt es von Abigail והאשה טובת שכל ויפת תאר, wie es sonst טובת מראה oder טובת חן heißt[2]). An unserer Stelle dürfte das Wort vor טוב gefehlt haben und ist vom Kopisten neben חן gedankenlos als שכל ergänzt worden. Ursprünglich mag der Text דרך טוב (vgl. 16, 29) oder ארח טוב geboten haben.

V. 16 bildet eine deutliche Variante zu 12, 23 אדם ערום כֹּסֶה דעת ולב כסילים יקרא אולת und יִפְרֹשׂ (l. יְפָרֵשׂ?) empfiehlt auch für 13, 16 כֹּסֶה דעת statt יעשה בדעת; aber auch יקרא und יפרש könnten graphische Varianten desselben Wortes sein.

---

1) Für 1[b] haben LXX: *υἱὸς δὲ ἀνήκοος ἐν ἀπωλείᾳ.* Dazu bemerkt Lagarde: לֵץ *ἐν ἀπωλείᾳ* = [illegible]. Das ist unrichtig; *ἀπωλείᾳ* entstand aus *ἀπειλῇ* = גערה; vgl. LXX zu 13, 8; 17, 10 usw.

2) כל הלוים והכהנים המשכילים שכל טוב ליהוה 2 Chr. 30, 22 ist unklar. — Tobit 1, 13 steht *καὶ ἔδωκεν (μοι) ὁ ὕψιστος χάριν καὶ μορφὴν ἐνώπιον Ἐνεμεσσάρου.* Marshall in Hastings, Dictionary of the Bible IV s. v. Tobit erklärt *μορφὴν* neben *χάριν* aus Verlesung eines aram. רחמותא in רמותא; eine Verbindung חנא ורחמותא ist indes ungebräuchlich. Sollte ein hebräisches חן ושכל (טוב) hier ausnahmsweise richtig wiedergegeben sein?

13, 18 ריש וקלון פורע מוסר ושמר תוכחת יכבד. Korrekt muß 18a wohl gelautet haben קלון יִרַשׁ פ׳ מ׳ „Schande erbt, wer Unterweisung ablehnt". Erst als dies קלון וריש gelesen wurde, erfolgte die Umstellung.

13, 21: חטאים תרדף רעה ואת צדיקים יְשַׁלֶּם טוב. Der Parallelismus beider Stichen ist nicht gut; auch fehlt in b das Subjekt. יַשִּׂיג טוב „das Gute erreicht die Gerechten", das LXX vorauszusetzen scheinen, ist sprachlich nicht gut. Auch wird wohl das Unglück, nicht aber das Gute als Verfolger zu denken sein. Aber טוב kann Dittographie des folgenden טוב ינחיל (V. 22) sein, in welchem Falle ואת צדיקים שָׁלֹם zu lesen ist: „und mit den Frommen ist Friede." Vgl. ואת צנועים חכמה 11, 2, ferner 13, 10.

13, 23 רב אכל ניר ראשים ויש נספה בלא משפט. Dieser Vers ist vollkommen dunkel. Vgl. bes. Frankenberg z. St. Auch was LXX geben, ist „vorläufig unheilbar" (Lagarde). Chajes und nochmals Ehrlich schlagen die Lesung רַב אֹכֶל vor, ohne daß ein Zusammenhang zwischen den Halbversen deutlich würde. Bei diesem Sachverhalt sei der Vermutung Ausdruck gegeben, daß ניר ראשים ויש נספה בלא משפט aus רָ(א)שׁ נִסְפֶּה בְּלֹא מִשְׁפָּט entstanden ist, indem ויש und כראש zwei Varianten zu רָ(א)שׁ darstellen; dieser Halbvers ist aber der fehlende Stichos von V. 8, der am unteren Blattrande nachgetragen war. Verbinde:

כפר נפש איש עשרו   ורש נספה בלא משפט

„Des Menschen Lösung ist sein Reichtum, der Arme aber wird ohne (langen) Prozeß (oder: widerrechtlich) vernichtet."

Ein בלא משפט kommt in den Proverbien sonst aber nur noch in 16, 8 vor: טוב מעט בצדקה מרב תבואות בלא משפט, einem jener Sprüche, die besagen, daß ein kärgliches Mahl in Gerechtigkeit vielem Essen, das auf unrechtmäßige Weise erworben wurde, vorzuziehen sei, was einem Leser dazu Veranlassung gab zu בלא משפט die Reminiszenz רָב אֹכֶל „viel Essen" anzumerken. Daß dieses vor ... ורש gestellt und mit dem folgenden zu einem Satze verknüpft wurde, war nicht seine Schuld.

14, 3 בפי אויל חטר גאוה ושפתי חכמים תשמורם. Am Versende fehlt sicherlich ein Wort wie etwa [·]שמרו מ[זמה]. Daß die Lippen den Weisen behüten, wäre ein unmöglicher Gedanke. Nur das Umgekehrte wäre annehmbar, daß der Weise seine Lippen in Acht nimmt. Damit fällt auch der allzu geistreiche Vorschlag in a בפי אויל חֹטֶר גֵּוֹה „im Munde des Toren liegt ein Stock für seinen Rücken" zu lesen, der zur Fortsetzung „und die Lippen der Weisen bewahren [Wissen o. ä.]" nicht paßt. Hier muß etwas Einfacheres gesucht werden, etwa שִׁמְּרָה אולת o. ä. Vgl. 10, 14 u. ö.

14, 7 לך מנגד לאיש כסיל ובל ידעת שפתי דעת. Das Objekt zu ובל ידעת in b kann nicht שפתי דעת „die Lippen der Erkenntnis", sondern nur דעת allein sein; vgl. auch יודע דעת 17, 27; ויודעי דעת Dan. 1, 4. Der „nichts weiß" kann aber nicht der An-

geredete, sondern parallel zu איש כסיל in a nur der Tor sein, wonach wohl ובל ידע(ת ש)פְּתֵי דעת zu lesen ist. Neben dem sonst unbelegten איש כסיל findet sich in der Tat das Femininum אשת כסילות in dem nun zu 14, 7 ganz parallelen Satze 9, 13 אשת כסילות הומיה פתיות ובל ידעה מה, worin פתיות (l. פְּתַיָּה?) wie כסילות neben אשת adjektivisch zu fassen ist: Die dumme Frau ist blöde [1]), töricht und versteht nichts. שפתי דעת in 14, 7 entstand in Erinnerung an 20, 15 וכלי יקר שפתי דעת, ידעת durch Übereinstimmung mit לְךָ. Für לך מנגד neben לאיש כסיל verlangt aber der Parallelismus mit 14, 7ᵇ ebenso wie 9, 13ᵃ eine Bezeichnung der Dummheit, die „dem törichten Manne" eigen ist. Darum wird לך wohl für לֵב „Herz" stehen, das mit dem in מנגד sich bergenden Attribut den Unverstand bezeichnete. Von allen neben לב in ähnlicher Bedeutung belegten Adjektiven scheint mir aber nur סורר „störrig" als graphischer Ausgangspunkt für מנגד in Betracht zu kommen; vgl. ולעם הזה היה לב סורר ומורה. Und in der Tat steht Pr. 7, 11, wo ähnlich von der schlechten Frau die Rede ist, just סֹרָרֶת neben הומיה (הומיה היא וסררת), das in der zitierten Parallelstelle 9, 13 לב סורר vertritt. Zugleich geht aus diesen Stellen hervor, daß הֹמֶה, fem. הוֹמִיָּה in den Proverbien im Unterschied zum sonstigen Gebrauch von המה in der Bibel etwa „unverständig" bedeutet. Vgl. noch 20, 1: לץ היין הֹמֶה שכר וכל שגה בו לא יחכם „Ein schlechter (und dummer) Kerl ist der Wein, ein Dummkopf der Rauschtrank, wer darin sich gehen läßt (?) kann nicht klug sein". 1, 20 ist המיות dagegen schlechtere Lesart für הֹמוֹת der LXX. 14, 7 ist danach zu übersetzen: „Ein störrig Herz hat der dumme Mann und der Tor will vom Wissen nichts wissen."

14, 9 אוילים יליץ אשם ובין ישרים רצון. Am Anfang des Verses fehlt eine zu ובין in b parallele Präposition, da das für beide Halbverse geltende Zeitwort eine analoge Konstruktion erfordert. Ergänze aber im Anschluß an *οἰκίαι* der LXX eher בְּבֵית als בין. Für יליץ ist aber gewiß ילין zu lesen; vgl. zu בקרב חכמים תלין 15, 31; übersetze: „Im Hause der Toren übernachtet Schuld und unter den Redlichen (Gottes) Wohlgefallen."

14, 10 — לב יודע מרת נפשו ובשמחתו לא יתערב זר
und 13 — גם בשחוק יכאב לב ואחריתה שמחה תוגה

bieten nicht geringe Schwierigkeiten. Was besonders V. 13 anlangt, so kann die kategorische Behauptung, das Ende der Freude sei der Kummer [2]) unmöglich ins Spruchbuch passen. Mir scheint das Verständnis beider Verse durch die Annahme eines Zusammenhanges derselben, der durch Einschub von 11—12 unkenntlich wurde, zu gewinnen. Auch am Text ist freilich nicht alles in

1) Siehe sogleich.
2) So nach der allgemein akzeptierten Lesung ואחריה. S. aber sogleich.

Ordnung. So ist ואחריתה augenscheinlich aus dem in unserem Text vorangehenden V. 12 ואחריתה דרכי מות geflossen, das hier durch 16, 25 gedeckt ist. Aus der Verknüpfung von V. 10 und 13 ergibt sich mit einer leichten Umstellung in 10ᵇ für Text und
5 Übersetzung etwa folgende Fassung

לב יודע מרת נפשו ובשמחת זר לא יתערב
גם בשחוק יכאב לבו ו[תחת] השמחה תוגה

„Ein Herz, das eignen Kummer kennt, soll in des Fremden Freude sich nicht mengen,
10 Denn auch beim Lachen wird sein Herz ihm weh tun und statt der Freude wird der Kummer sein."

14, 17. 18. 29. In V. 17 קצר אפים יעשה אולת ואיש מזמות ישא. גם לרעהו ישנא רש ישנא stammt ישנא in b aus V. 20ᵃ der LXX (ὑποφέρει) ist geraten. Da איש מזמות nur „der kluge
15 Mann" (LXX richtig ἀνὴρ φρόνιμος) sein kann und die Antithese zu יעשה אולת darstellt, ist, entsprechend zu קצר אפים in a, in b etwa ואיש מזמות [יאריך אף] zu ergänzen. In V. 18 נחלו פתאים אולת וערומים יכתרו דעת ergibt sich יכתרו als Synonym zu ינחלו. In ZDMG. 66, 391 habe ich und in einem einige Monate vorher
20 erschienenen Aufsatz in ZAW. 31, 263 f. Halper in Pr. 3, 35 כבוד חכמים ינחלו וכסילים מֵרים קלון, einer Variante unseres Verses, מֵרים als Wort für „eintauschen, erlangen" nachgewiesen, und es ist mehr als wahrscheinlich, daß in יכתרו 14, 18 dasselbe Wort, also יְמִירוּ sich birgt. Umgekehrt ist früher für מרים: מכתרים vor-
25 geschlagen worden. Grammatisch schwierig war mir früher 14, 29 ארך אפים רב תבונה וקצר רוח מרים אולת geblieben, wo der Plural מֵרים neben dem Singular קצר רוח steht. Die Parallele von 14, 29 mit V. 17—18 zeigt aber, daß in 14, 29 die Reste zweier Verse = 17 und 18 vorliegen. Vergleiche

30 V. 17 קצר אפים יעשה אולת ואיש מזמות [יאריך אף]
V. 18 נחלו פתאים אולת וערומים [ימורו] דעת

und

V. 29 ארך אפים רב תבונה וקצר רוח [יעשה אולת]
[דעת חכמים ינחלו ופתאים] מֵרים אולת

35 Die Fassung des zweiten Spruches V. 18 = V. 29ᵇ, wo als Lohn von Weisheit oder Torheit wieder Weisheit bezw. Torheit in Aussicht gestellt wird, dürfte aber aus jener in 3, 35 verderbt sein, wonach die Weisen Ehre, die Toren Schande erlangen.

14, 26 ביראת יהוה מבטח עז ולבניו יהיה מחסה. Wie יהיה
40 in b zeigt, muß ein Subst. masc. gen. Subjekt von a sein, auch muß dort von einem Menschen die Rede sein, auf den das Suffix von לבניו sich bezieht. In der Tat stammt ביראת יהוה aus der folgenden Zeile (V. 27): יראת יהוה מקור חיים לסור ממקשי מות. Ursprünglich lautete V. 26 wohl etwa: [הון עשיר] מבטח עזו ולבניו
45 יהיה מחסה, vgl. 10, 15.

14, 34 צדקה תרומם גוי וחסד לאמים חטאת. Für חסד lesen LXX וחסר; das bietet eine sehr schwache Antithese. Die Parallelen 11, 11 בברכת ישרים תרום קרת ובפי רשעים תהרס und 29, 4 מלך במשפט יעמיד עיר ואיש תרומות יהרסנה legen aber die Lesung וְהֶרֶס לאמים חטאת nahe: „Gerechtigkeit erhebt (= baut auf, macht groß) ein Volk, Sünde ist der Nationen Vernichtung." הרס, ursprünglich nur vom Niederreißen von Gebäuden gebraucht, wird übertragen öfter auf Vernichtung von Menschen und Völkern angewendet; vgl. ובניתים ולא אהרס Jer. 24, 6; ובניתי אתכם ולא אהרס 42, 10; יהרסם ולא יבנם Ps. 28, 5; תהרס קמיך Ex. 15, 7.

15, 4: מרפא לשון עץ חיים וסלף בה שבר ברוח. Da in Antithese zu „Zunge" in den Proverbien meist „Mund" gebraucht wird, ist es mir wahrscheinlich, daß auch hier für das holprige סלף בה „Verdrehtheit an ihr" zu lesen ist וסלף פֶּה: „Die gelassene Zunge (Sprache) ist ein Lebensbaum, der verkehrte Mund ein Bruch für das Gemüt." Vgl. bes. עקשות פה 4, 24; פי תהפכות 8, 13.

15, 7 שפתי חכמים יזרו (l. יצרו) דעת ולב כסילים לא כן. In b ist für ולב כסילים לא wohl ולב כסיל ימלא abzutrennen; vielleicht ist auch einmal ימ durch Haplographie ausgefallen: ולב כסילים [ימ]לא. Für כן möchte ich am einfachsten [א]ון vorschlagen, dessen א nach לא gleichfalls leicht wegfallen konnte: „Der Weisen Lippen wahren Wissen, der Toren Herz ist voll des Unheils."

15, 10 s. zu 15, 31.

15, 14 לב נבון יבקש דעת ופ(נ)י כסילים ירעה אולת. Parallel zu יבקש דעת ist vielleicht besser יִרְצֶה אולת zu lesen. Vgl. ירצו כזב Ps. 62, 5.

15, 15 כל ימי עני רעים וטוב לב משתה תמיד. Die zweite Vershälfte bedeutet nicht „wer wohlgemut ist, dessen Zustand ist wie ein immerwährendes Festmahl" (Wildeboer), sondern umgekehrt: „(Alle Tage des Armen sind böse,) wohlgemut aber ist, wer immer Mahlzeit hat." Zu משתה, das Abkürzung von מאכל ומשתה ist, vgl. ZDMG. 70, 560.

15, 21 אולת שמחה לחסר לב ואיש תבונה יישר לכת. Die beiden Halbverse passen, wie man schon sah, so nicht zueinander. Doch spricht der Gegensatz חסר לב : ואיש תבונה dafür, daß wir es mit ursprünglich zusammengehörigen Stichen zu tun haben. שמחה scheint mir in der Tat aus V. 23 שמחה לאיש ... eingedrungen zu sein und שמחה לחסר לב wurde auf naheliegende Weise durch אולת ergänzt. Ob nun τρίβοι der LXX auf einer ursprünglicheren Lesart beruht oder geraten ist, so dürfte in der Tat etwa ein הפכפך דרך חסר לב ואיש תבונה יישר לכת den alten Text darstellen. In dieser Form ist unser Vers vielleicht eine bessere Variante zu 21, 8 הפכפך דרך איש וזר וזך ישר פעלו.

15, 31 אזן שמעת תוכחת חיים בקרב חכמים תלין. Der Vers fehlt in den besten Handschriften der LXX. In der Tat ist er hier nicht am Platze. בקרב חכמים תלין ist der Beginn eines

Verses, der eine Variante zu 14, 34 בלב נבון תנוח חכמה ובקרב כסילים ?תודע? bilden mochte. Ebenso bildet אזן שמעת תוכחת חיים (oder l. שֹׁמֵעַ הוכחת יחיה) wohl eine andere Fassung des ersten Halbverses zu 15, 10ᵇ שׂנא תוכחת ימות, die ein Leser hier angemerkt hat.

15, 33: מוסר .יראת יהוה מוסר חכמה ולפני כבוד ענוה stammt aus V. 32 .פורע מוסר. Es ist also nicht etwa in מוסר zu ändern. Im übrigen ist wohl im Vergleich mit 24, 4 עקב ענוה [ו]יראת יהוה עשר וכבוד וחיים auch hier eine Ergänzung zu [עקב] יראת יהוה [1] [חיים] ולפני כבוד ענוה vorzunehmen.

16, 4 .כל פעל יהוה למענהו וגם רשע ליום רעה. Man würde in למענהו am ehesten ein Wort für Zeit suchen; vgl. Koh. 3, 1 לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים und 8, 6 כי לכל חפץ יש עת ומשפט, 9, 11 .כי עת ופגע יקרה את כלם. Darf man danach לְמֹעֲדוֹ lesen? Vgl. bes. לַמּוֹעֵד Dan. 11, 27 ff.

16, 19 .טוב שפל רוח את ענ[ו]ים מחלק שלל את גאים. שפל רוח ist nicht zu halten, da es deutlich durch גבה רוח in 18ᵇ beeinflußt ist. Es fehlt ein durch לְ eingeleitetes Verbum, das einen Gegensatz zu מחלק שלל bilden kann. Das könnte etwa „zu Hause bleiben, hungern o. ä.“ sein. Kann man sich indes auf Ps. 68, 13 מלכי צבאות יִדֹּדוּן ידדון ונות בית תְּחַלֵּק שָׁלָל soweit verlassen, so wäre „fliehen“ als biblischer Gegensatz zu „Beute verteilen“ belegt, und die Ähnlichkeit wird noch größer, wenn die für ונות von mehreren akzeptierte Lesung ענות (vgl. ענוים an unserer Stelle) zutrifft. Nimmt man nun an, das entstellte Verbum für „zu fliehen“ sei לִבְרֹחַ gewesen, so ist, wenn ב verwischt war, unmittelbar hinter גבה רוח die Ergänzung von ל רח zu [שפ]ל רֻחַ sehr leicht begreiflich.

16, 20 .משכיל על דבר ימצא טוב ובוטח ביהוה אשריו. Es ist wohl אל דברי מצא zu lesen „Wer auf meine Worte achtet findet Heil“. Der Vers ist eine Variante von Ps. 41, 2 אשרי .משכיל אל דל ביום רעה ימלטהו יהוה. Da „auf den Armen aufmerken“ nicht annehmbar ist und im ganzen Psalm mit keinem Wort der Pflicht der Aufmerksamkeit gegenüber den Leidenden gedacht wird, steht auch dort דל an Stelle von דברי. Vielleicht entspricht letzterem Wort ד(ל)ביו, während מ mit dem folgenden zu מֵרעה zu verbinden ist: „Heil dem, der auf meine Worte merkt; aus der Not wird Gott ihn erretten.“

16, 21—27

21 לחכם לב יקרא נבון ומתק שפתים יסיף לקח
22 מקור חיים שכל בעליו ומוסר אוילים אולת
23 לב חכם ישכיל פיהו ועל שפתיו יסיף לקח
24 צוף דבש אמרי נעם מתוק לנפש ומרפא לעצם
25 יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות

1) So wohl besser als חכמה.

26 כפש עמל עמלה לו   כי אכף עלי פיהו
27 איש בליעל כרה רע   ועל שפתיו כאש צרבת

Die Schwierigkeiten der Verse 21—23, 26—27 scheinen mir von der Kritik noch nicht genügend beachtet zu sein. Zunächst sind V. 21 und 23 Varianten desselben Spruches. In V. 23 stammt ועל שפתיו aus V. 27^{b}, wahrscheinlich auch פיהו aus 26 (s. dazu unten). Auch ישכיל dürfte nicht hierher gehören und entstand aus שכל in V. 22. Aber auch V. 21 ist so unmöglich, denn „der weisen Herzens (= Verstandes) ist, wird klug genannt“ ist eine philologische Anmerkung, die in den Proverbien nicht zu suchen ist. Für יקרא wird wohl wieder wie 18, 15 יקנה zu lesen sein, dessen Objekt, parallel zu לקח, wieder nur „Weisheit“ o. ä. sein kann. Ist im Parallelsatz מתק שפתים das passende Subjekt? Doch wohl nicht! Um Weisheit zu g e w i n n e n ist Verstand, Aufmerksamkeit notwendig, nicht aber Beredsamkeit. Und so wird denn 21^{b} noch schlimmer verderbt sein als V. 23^{b}, indem hier neben שפתים (entsprechend שפתיו V. 23^{b}) auch מתוק aus 24^{b} eingedrungen ist und mit ersterem zur Genetivverbindung מתק שפתים verknüpft wurde. Das wahre Subjekt zu יוסיף wird נבון aus a sein, vor welchem etwa דעת für „Weisheit, Wissen“ eingeschoben werden muß. Vielleicht stand auch vor נבון: לב, so daß V. 21 ursprünglich lautete חכם לב יקנה [דעת ולב] נבון יוסיף לקח, vgl. 10, 8 usw. V. 22^{a} liest man mit LXX שכל לבעליו, aber 22^{b} ומוסר אולים אולת ist ein Unding. Es gibt keinen מוסר אולים, da die אולים von מוסר nichts wissen wollen; s. zu 1, 7. Als Fortsetzung erwartet man לסור ממקשי מות (13, 14; 14, 27), למען סור משאול (מטה) (15, 24) oder ופרע מוסר למות o. ä. In den dunkeln Versen 26, 27 halte ich es für möglich, daß כי אכף פיהו (l. עלי ?) עליו mit ועל שפתיו כאש צרבת zu verbinden ist; daraus würde es sich leichter erklären, daß פיהו ועל שפתיו zusammen in V. 23 eindringen konnten. אכף müßte dann ein Substantiv vertreten, dessen Bedeutung und Lesung ich vorläufig nicht genau bestimmen kann. Es könnte z. B. ebensowohl און als חֶרֶב o. ä. sein; vgl. Ps. 59, 8 בפיהם חרבות בשפתותיהם . . . Gehören V. 26^{b} und 27^{b} zueinander, dann sind wohl auch die ersten Halbverse etwa folgendermaßen zu verbinden: איש בליעל כרה רעה (27^{a}) עָמָל [בגדים] [ו]נפש (26^{a}). כרה רעה hängt übrigens wohl mit כלה רעה V. 30 zusammen. Wie verhalten sich V. 27, 28, 30 zu 6, 12—14?

16, 14 פוטר מים ראשית מדון ולפני התגלע הריב נטוש. Lies: פְּטוֹר מֵרֵאשִׁיה מדון „Mach dich (nicht: das Wasser) davon zu Beginn des Streites, und eh' der Hader losgeht, laß von ihm!“. Vgl. וַיִּפְטַר מפני שאול „er wich aus“ 1 Sa. 19, 10.

18, 1 לתאוה יבקש נפרד בכל תושיה יתגלע. לתאנה (LXX προφάσεις) hilft nicht weiter, da der Satz, der mit 20, 3 כבוד לאיש שבת מריב וכל אויל יתגלע verwandt scheint, auch sonst korrupt sein muß.

19, 18f.

יסר בנך כי יש תקוה   ואל המיתו אל השא נפשך
גרל חמה נשא ענש   כי אם תציל ועוד תוסיף

הֲמִיתוֹ in V. 18 könnte, wie schon andere vor mir gesehen haben, was mir ZDMG. 66, 391 f. entgangen war, nicht nur von מות, sondern auch von המה abgeleitet werden, das (vgl. a. a. O. zu Zach. 12, 10) bestimmt auch „weinen" bedeutet. Sehr schwierig ist V. 19. Weiter bringt uns ein Vergleich der Parallele 23, 13—14:

אל תמנע מנער מוסר   כי תכנו בשבט לא ימות
אתה בשבט תכנו   ונפשו משאול תציל

woran aber noch V. 18 anzuschließen ist:

כי אם יש אחרית   ותקותך לא תכרת

Hier liegt unzweifelhaft eine andere, besser erhaltene Fassung desselben Spruches vor. Nur ist in 23, 18 nach כי אם deutlich ein Verbum ausgefallen, an dessen Stelle das Qerē תצרנה bietet, wofür aber כי אם תציל in 19, 19 eine Lesung תַּצִּלֶנּוּ empfiehlt. In 23, 13 wird wie in 19, 18 das Zeitwort מות vom Knaben gebraucht, was gegen die Ableitung der Form המיתו von המה entscheidet. Hier steht מות aber in folgendem Sinne: „Züchtige deinen Sohn, denn sonst trägst du an seinem Tode Schuld." So wird denn auch וְאַל המיתו in 19, 18 für וְאַל המיתנו oder וְאַל ימות stehen. Ebenso ist es wahrscheinlich, daß אל השא נפשך auf תשא אל נפשך משא(ו)ל נפשו zurückgeht, das vielleicht zunächst in verlesen wurde. V. 19ª גרל חמ(ה) נש(א) ענש scheint mir auf אל תמנע ענש zurückzuführen, worin מנער nach מנע leicht hatte ausfallen können. In 19ᵇ כי אם תציל ועוד תוסיף scheint mir תוסיף eine durch ועוד hervorgerufene unrichtige Ergänzung zu sein; die richtige Fortsetzung mag nach 23, 18 כי אם תציל ועוד [אחרית ותקותך לא תכרת] o. ä. sein. Aus diesem Verse scheint תקוה in 19, 18ª zu stammen, wo „denn es ist Hoffnung" sichtlich noch nicht am Platze ist. So führt denn 19, 18—19 auf folgende durch Umstellung und Verlesung entstellte Fassung des Spruches zurück, die ich neben 23, 13—14, 18 stelle:

Rekonstruktion Kap. 19

אל תמנע [מנער] ענש   יסר בנך ואל ימות
[אתה בשבט תכנו]   ומשאול נפשו [תציל]
כי אם תציל[נו] ועוד [אחרית]   ותקות[ך לא תכרת]

Kap. 23

אל תמנע מנער מוסר   כי תכנו בשבט לא ימות
אתה בשבט תכנו   ונפשו משאול תציל
כי אם תצ[ל]נ[ו] יש אחרית   ותקותך לא תכרת

Für den ersten Vers ist wohl die Fassung in 19 vorzuziehen.

19, 22 תאות אדם חסדו וטוב ראש מאיש כזב. Für תאות scheint mir ה[פ]ארת besser als das vorgeschlagene תבואת.

19, 28 עד בליעל יליץ משפט ופי רשעים יבלע און. Der Parallelismus verlangt wohl דין für און: „Der nichtsnutzige Zeuge macht das Gericht zum Hohn, der Frevler Mund macht das R e c h t zunichte."

20, 6 רב אדם יקרא איש חסדו ואיש אמונים מי ימצא. Der ursprüngliche Text wird wohl gelautet haben מה יקר איש חסד ואיש אמונים מי ימצא „Wie selten ist ein treuer Mann, wer findet einen zuverlässigen Menschen?" יקר wurde vor איש zu יקרא, חסד vor ואיש zu חסדו. Die Ergänzung אדם, die leicht durch רב weiter ausgestaltet werden konnte, beruht wohl auf Erinnerung an אדם יקר 12, 27 b.

20, 26 מזרה רשעים מלך חכם וַיָּשֶׁב עליהם אופן. Für אופן lesen die meisten Neueren nach Ps. 94, 23 אונם. Pr. 20, 8 מלך יושב על כסא דין מזרה בעיניו כל רע läßt es indes m ö g l i c h erscheinen, daß וישב עליהם א(ו)פן nur eine Variante zu 8 a: וַיֵּשֶׁב על כסא דין darstellt (המא: כסא; פן: דין).

20, 27 נר יהוה נשמת אדם חפש כל חדרי בטן. Der Parallelismus verlangt für נֵר ein Verbum der Bedeutung „untersuchen". Chajes' Vorschlag לִצֵּר zu lesen hat gegen sich, daß נצר im allgemeinen nur „bewahren, behüten", nicht aber „beobachten, prüfen" bedeuten kann. Pr. 24, 12 ונצר נפשך הוא ידע ist wohl וְיֹצֵר der LXX vorzuziehen: „Der deine Seele gebildet, er weiß es doch." Vgl. Ps. 33, 15 היצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם. Für נר Pr. 20, 27 möchte ich indes eine Form von ברר, etwa יָבֹר, lesen; vgl. Koh. 3, 18 לְבָרָם האלהים ולראות; 9, 1 ולבור את כל זה.

20, 30 f.

20, 30 חבורות פצע תמרוק ברע	ומכות חדרי בטן
21, 1 פלגי מים לב מלך ביד יהוה	על כל אשר יחפץ יטנו

Zunächst hat man noch nicht bemerkt, daß חדרי בטן aus V. 27 נר יהוה נשמת אדם חפש כל חדרי בטן hereingeraten ist, weshalb alle Erklärungsversuche verfehlt waren. Dagegen ist פלגי מים in 21, 1 zuviel. Wasserbäche sind in der Bibel kein Bild der Nachgiebigkeit. V. 21 besagt ohne פלגי מים: „Des Königs Herz ist in Gottes Hand; wohin er will, neigt er es." Nun liegt es nahe פלגי מים mit V. 20 zu verbinden, wo es mit תמרוק „Reinigung, Waschung" in Parallele gestanden haben k ö n n t e. Vielleicht ist für פצע: פשעים zu lesen und folgendermaßen zu verbinden: פלגי מים חבורות פשעים ותמרוק [מְ]רַע (ו)מכות „Wie Wasserbäche wirken Rutenstriemen an den Verbrechern und des Bösen Waschung sind Prügel".

21, 4 רום עינים ורחב לב נר רשעים חטאת. Zwischen den Halbversen besteht kein Zusammenhang. Nach 4 a fehlt wohl etwa תועבת יהוה גם שניהם. Der Vordersatz zu 4 b fehlt und darum muß auch die Erklärung von נר (Chajes: נדר) unsicher bleiben.

21, 20 ושמן; אוצר נחמד ושמן בנוה חכם וכסיל אדם יבלענו wird von Bickell u. a. als aus V. 17 eingedrungen mit Recht gestrichen. Frankenberg nimmt daran Anstoß „inwiefern der Tor dazukommt, die Schätze (und das Öl) der Weisen zu vernichten". Chajes schlägt darum vor, für יבלענו parallel zu בנוה חכם: יבלע נוה zu lesen. Mir scheint aber eben בנוה in a unrichtig zu sein und nach 14, 1 חכמות (נשים) בנתה בית(ה) ואולת בידיה תהרסנו in בָּנָה verbessert werden zu sollen „Ein prächtiges Vorrats**haus** **baut** der Weise und der törichte Mensch zerstört es".

21, 26 כל היום התאוה תאוה וצדיק יתן ולא יחשך. „Immerfort wünscht er" ist, auch wenn man das fehlende Subjekt aus V. 25 ergänzt, unmöglich. Ich versuche es mit der Lesung כְּלַי מִתְאַוֶּה וָאַיִן וצדיק יתן ולא יחשך „Der Geizige (Böse) begehrt und hat nichts, der Gerechte aber gibt ohne Knauserei". Für כלי מ... konnte leicht כָּל יֹם und weiter כל היום gelesen werden. Vgl. Ps. 7, 13, wo אל זעם בכל יום vielleicht auch für בְּכֵלַיִם steht, s. ZDMG. 66, 405. Zu מתאוה ואין vgl. 13, 4. Sollte übrigens ולא יחשך für ולא יחסר „und leidet keinen Mangel" stehen?

21, 29 הֵעֵז איש רשע בפניו וישר הוא יכין דרכיו. In a ist wohl besser פניו zu lesen: „Der Frevler zeigt (stets) eine unfreundliche Miene." b paßt dazu nicht und auch der von Chajes vorgeschlagene Ausweg scheint ungangbar. Vielleicht ist aber וישר רַכּוּ דְּבָרָיו zu lesen „doch des Redlichen Worte sind milde", vgl. 15, 1; 25, 15; Hi. 40, 27; Ps. 55, 22, woraus יכין דרכיו leicht entstehen konnte, da דרך neben ישר sehr häufig ist.

23, 13—14, 18 s. zu 19, 18 f.

23, 28 אַף היא כחתף תארב. Ist nicht etwa בפתח für כחתף zu lesen? Vgl. 9, 14 וישבה לפתח ביתה; 5, 5 ואל תקרב אל פתח ביתה; ותשב בפתח עינים Gen. 38, 14. Vgl. auch Hi. 31, 9: ועל פתח רעי ארבתי.

24, 7—8 ראמות לאויל חכמות בשער לא יפתח פיהו
מחשב להרע לו בעל מזמות יקראו

Während die Schwierigkeiten von V. 7 a sinnfällig sind, hat man an V. 8 m. W. bisher nicht Anstoß genommen. Indes ist „Wer darüber sinnt, Böses zu verüben, den nennt man einen Trugvollen" (Frankenberg) wieder eine Anmerkung, die in eine Sprachlehre, nicht aber ins Spruchbuch gehört. Und dazu kommt, daß בעל מזמות gar nicht den „Trugvollen", sondern nur den Klugen bezeichnen kann, da מזמות in den Proverbien nur Klugheit ohne jeden schlimmen Nebensinn ist. Ferner beginnt Kap. 24 deutlich alphabetisch (א V. 1; ב V. 3; ג V. 5), und da der Parallelismus zu V. 7 b לא יפתח פיהו auch in 7 a ein Wort für schweigen verlangt, kann es als sicher gelten, daß ראמות eine Form von דמם schweigen vertritt; das vorgeschlagene דָּמוֹת לאויל חָכְמוֹת paßt freilich zur Fortsetzung nicht, nach der auch in a vom Schweigen

des Toren die Rede sein muß. Nun bilden aber V. 1—2, 3—4, 5—6 zusammengehörige Strophen, und das ist darum auch von 7—8 wahrscheinlich. Nach der üblichen Auffassung von 8 ist ein Zusammenhang dieses Verses mit 7 freilich undenkbar. Faßt man בעל מזמות aber richtig im Sinne von „klug", so leuchtet soviel durch, daß hier vom Toren die Rede ist, der schweigt und darum klug genannt wird, dasselbe was 17, 28 kürzer mit den Worten ausgedrückt wird גם אויל מחריש חכם יחשב. Vergleicht man beide Stellen, so entspricht noch חכמות in 24 dem חכם in 17, מחשב dem יחשב und aus einer Form von החרש „schweigen" entstand להרע. Die ursprüngliche Fassung des Sinngedichts 24, 7—8 lautete wohl (beachte die Stellung!):

דֹּמֵם אויל בשער יַחֲרִשׁ לא יפתח פיהו
חָכְמוֹת תֵּחָשֵׁב לוֹ בעל מזמות יִקָּרֵא

„Es schweigt der Tor im Tore, ist still und macht den Mund nicht auf.
Das wird für Weisheit ihm gehalten, ein kluger Mann wird er genannt."

Die Lesart unseres Textes entstand dadurch, daß חכמות in die erste, יחרש in die zweite Zeile geriet. Nun mußte דמם (verlesen zu ראם) nach חכמות zu ראמות, יַחֲרִשׁ nach חשב zu לחרש (daraus להרע) werden.

24, 11 הצל לקחים למות ומטים להרג אם תחשוך
כי האמר הן לא ידענו זה הלא תכן לבות הוא ידע

In V. 11ª faßt man m. W. הַצֵּל allgemein als Imperativ auf, was dazu nötigt, entweder in der Mitte von b einen neuen Gedanken zu beginnen „Rette die zum Tode geschleppten und zur Schlachtbank ge- . . . -en; wenn du dich dessen aber weigerst, indem du sprichst . . ."[1]), oder aber אם תחשוך in positivem Sinne zu nehmen „halte doch . . . vom Tode zurück, errette doch!" (z. B. Frankenberg), während אם, wenn es nicht konditional gefaßt werden kann, höchstens negativen Sinn haben könnte: „errette nicht!" Nun könnte man letzterer Möglichkeit folgend in מטים (vgl. והמַּטִּים Ps. 125, 5) ein Wort für Übeltäter suchen oder eventuell חטאים lesen: „Aber weigere die Übeltäter dem Tode nicht." Aber abgesehen von der störenden Konstruktion חשך ל, läßt sich כי תאמר in V. 12 nur dann rechtfertigen, wenn es אם תחשך als Konditionalsatz begründet. Ich fasse הַצֵּל als von תחשוך abhängigen Infinitiv. An וּמָטִים להרג kann ich ebensowenig glauben wie an וּמְטִים (Perles) oder ונטים; parallel zu מֵהַצֵּל lese ich für die Buchstabengruppe ומטימלהרג: וּמַלֵּט מהרג „und zu retten vom Totschlag". Für לא ידענו זה ist wohl לא יְדָעֻהוּ יה[וה] vorauszusetzen: „Wenn du die zum Tode geschleppten zu retten, vor Totschlag zu schützen

1) So z. B. Wolf Meier in seinem Bëur.

(dich) weigerst, indem du sprichst, Gott weiß es nicht, so weiß es wahrlich, der die Herzen ausmißt.“

24, (13) 14 (אכל בני דבש כי טוב ונפת מתוק על חכך)
כן דעה חכמה לנפשך

Was in 14 noch folgt ist in SBOT mit Recht gestrichen; denn אם ... ויש אחרית ותקותך לא תכרת stammt aus 23, 18. דבש מצאת wird wohl durch eine Erinnerung an 25, 16 דבש מצאת אכל דיך hineingekommen sein. Das in V. 14 Fehlende ist wohl nach 2, 9 (s. oben) zu כן [תיטב] דעת [ללבך] וחכמה לנפשך [תנעם] zu ergänzen.

25, 11 f. תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דָבֻר על אפניו
נזם זהב בחלי כתם מוכיח חכם על אזן שמעת

Die bekannten Schwierigkeiten dieser beiden Verse lösen sich durch eine leichte Umstellung der in 11 und 12 auf על folgenden Versschlüsse recht einfach. Lies:

תפוחי זהב [1] בְמַשְׂכִּיּוֹת כסף דבר דבר על אזן שמעת
נזם זהב בחלי כתם מוכיח חכם על פניו

„Wie goldene Äpfel mit silbernen Kleinodien (oder: auf ... Zweigen) ist ein Wort gesprochen in ein aufmerksames Ohr. Ein Goldring im Feingoldschmuck ist wer den Weisen ins Gesicht zurechtweist.“ Vgl. אך דרכי אל פניו אוכיח Hi. 13, 15; ועל פניכם אם אכזב Hi. 6, 28. אפניו für פניו zeigt vielleicht, daß die Vertauschung der Versschlüsse erst erfolgte, als א von אזן in V. 11 schon geschrieben war. Das deutliche Gegenstück zu diesen Versen und nur im Zusammenhange mit ihnen zu verstehen sind 26, 8—9 כצרור אבן במרגמה כן נותן לכסיל כבוד: חוח עלה ביד [[2]] ומשל בפי כסילים. „Wie ein Steinklumpen (Text nicht zu ändern) im Geröll ist die Ehre, die man dem Toren gibt (wörtlich: ist, wer dem Toren Ehre gibt). Ein Dorn, der an dem [...] wächst, ist der Spruch im Munde (besser etwa באזני „ins Ohr“?) der Toren.“ Das unpassende שכור in V. 9 mag durch Einfluß von שכר in V. 10 aus ursprünglichem שֹׂךְ „Zweig“ entstanden sein, was Haupts Konjektur במשׂוֹכוֹת in 25, 11 sehr empfehlen würde.

25, 15 בארך אפים יפתה קצין ולשון רכה תשבר גרם. Für תשבר גרם schlage ich auf Grund von 15, 1 מענה רך ישיב חמה: תָּשֹׁב רֹגֶז vor; hierzu würde die zuerst von Frankenberg vermutete Lesung קֶצֶף für קָצִין ausgezeichnet passen: „Durch Langmut wird der Zorn(ige) überredet und milde Sprache beruhigt den Ärger.“

28, 13 מכסה פשעיו לא יצליח ומודה ועזב ירחם. Lies wohl יֻצַּל oder יְחֻלַּץ für יצליח. „Wer seine Missetat verheimlicht, wird nicht verschont; wer reuig gesteht, findet Gnade.“

---

1) Nach einer hübschen Konjektur P. Haupt's ist vielleicht בְּשׂוֹכוֹת zu lesen.

2) שכור stammt wohl aus V. 10 (שכר).

Über das Devadāruvanam.

Von

Paul Deussen.

Unser Purāṇaforscher Wilhelm Jahn hat mit großem Fleiße und erfreulichem Erfolge die auf die Legende vom Devadāruvanam bezüglichen Texte der Purāṇa's gesammelt und verglichen. Diese Legende, so absurd sie auch ist, bietet doch einen außerordentlich interessanten Beleg dafür, wie aus bestehenden Sitten und Gebräuchen 5 sich Mythen zu deren Erklärung entwickeln. So entstanden z. B. in Ägypten die sogenannten Mysterien (ἱεροὶ λόγοι). Daß Isis einen Kuhkopf trug, konnte jeder sehen; warum sie aber diesen trug, nämlich weil sie sich unbefugt in den Kampf zwischen Horus und Seth gemischt, Horus erzürnt ihr den Kopf abgeschlagen und Dhuti 10 ihr dafür einen Kuhkopf aufgesetzt habe, das war der ἱερὸς λόγος, das war ein nur den Priestern bekanntes Mysterium (vgl. meine „Philosophie der Bibel" S. 21—22).

Ganz ähnlich steht es auch mit unserer Legende. Warum ist von Śiva, dem im Norden als höchster verehrten Gotte, das Zeugungs- 15 glied, das *liṅgam*, abgetrennt, und warum wird nicht sowohl der Gott selbst, als vielmehr sein *liṅgam* verehrt? Daß der Phalluskultus hier wie bei so vielen andern Völkern eine Verehrung der zeugenden und schaffenden Naturkraft war, mochte dem Volke nicht bewußt sein; es mußte für ihn eine handgreifliche Erklärung ge- 20 funden werden und diese lieferte die Legende, daß Gott Śiva bei seinem Abenteuer im Devadāruvanam des *liṅgam* verlustig gegangen war.

In der Entwicklung dieser Legende lassen sich drei Schichten unterscheiden, welche wir als die interpretierende, die apologetische 25 und die dogmatische bezeichnen wollen. Nur ist zu bedauern, daß diese Unterscheidung in den Purāṇa's nicht rein hervortritt, ohne Zweifel, weil in die ursprünglichen Texte immer neues Material hineingearbeitet worden ist.

1. Die interpretierende Schicht. Śiva kommt als betteln- 30 der Asket in den von Büßern bewohnten Devadāruwald, verliebt sich in die Büßerfrauen, verführt sie und wird dafür von deren Gatten bestraft, indem sie ihm sein *liṅgam* abschneiden, abreißen oder auch nur abfluchen. In seiner ursprünglichen Form ist dieser

Mythus nirgendwo mehr erhalten; am reinsten tritt er noch in dem Bericht des Sonnerat, in den Bemerkungen des Nīlakaṇṭha zu MBh. XIII, adhy. 17, 42[a] sowie im Padma-Purāṇam (Jahn, ZDMG. 69, S. 529 ff. 536—38) hervor.

2. Die apologetische Schicht besteht in den mannigfachen Versuchen, die Versündigung des Gottes zu mildern oder ganz zu entschuldigen. Dahin gehört der vielfach hervortretende Zug, daß nicht Śiva die Frauen, sondern die Frauen ihn verführen (so Hāṭakeśvara-māhātmyam, Vāmana-Purāṇam, adhy. 6, Yāgīśvara-māhātmyam, Jahn, ZDMG. 69, S. 545 ff.; 70, S. 305/6. 310 ff., wo die Frauen von Śiva's Schönheit berückt werden), daß Śiva mit seiner Gemahlin zerfallen oder sonstwie von ihr getrennt ist (Hāṭakeśvara-māhātmyam 9, Jahn, ZDMG. 69, S. 546), daß Umā selbst ihn veranlaßt, die Reinheit der Askese der Büßer oder auch die Treue der Büßerfrauen zu prüfen (so Revākhaṇḍa, adhy. 86, 9 ff., Vāmana-Purāṇam, adhy. 43, Saura-Purāṇam, adhy. 69, 47, Jahn, ZDMG. 70, S. 301. 306. 308), daß Śiva aus eigenem Antriebe diese Prüfung unternimmt (Liṅga-Purāṇam I, adhy. 28, 7 ff., Kūrma-Purāṇam II, adhy. 38, 4, Jahn, ZDMG. 69, S. 540. 550), endlich, daß ihm Viṣṇu in Frauengestalt beigegeben wird, um ihn als Verführer der Büßerknaben zum Mitschuldigen zu machen (Sonnerat, Kūrma-Purāṇam II, adhy. 38, 8 ff., Saura-Purāṇam, adhy. 69, 49, Jahn, ZDMG. 69, S. 530. 558; 70, S. 309), letzteres vielleicht auch, um einer Überhebung der Viṣṇu-Sekte über die Śivaïten entgegenzutreten.

3. Die dogmatische Schicht. In einigen Purāṇa-Darstellungen wird diese Legende nur als Ausgangspunkt benutzt, um daran die in ihnen üblichen Belehrungen zu knüpfen, welche im wesentlichen darauf hinauslaufen, daß nicht *yoga*, sondern *sāṅkhyam*; nicht *pravritti*, sondern *nivritti*, mit einem Worte: nicht praktische Askese, sondern Erkenntnis des *ātman* zur Erlösung führe (Liṅga-Purāṇam I, adhy. 27, 7, Kūrma-Purāṇam II, adhy. 38, 3. 128 ff.; Jahn, ZDMG. 69, S. 540. 556). Dabei wird durch die Verlegung des *liṅgam* aus dem Devadāruwalde und seine Zerlegung in viele einzelne *liṅga*'s die Verbreitung des Liṅga-Kultus symbolisch angedeutet (Revākhaṇḍa 59, Vāmana-Purāṇam, adhy. 6, 193; adhy. 44, 12 ff., Yāgīśvara-māhātmyam, fol. 28[b], Jahn, ZDMG. 70, S. 304/5. 307. 312). Zugleich ist die Tendenz zu erkennen, den Śiva- und Viṣṇukultus zu einer Einheit zusammenzufassen (Saura-Purāṇam, adhy. 69, 53. 54).

Zu bedauern bleibt, daß Jahn das Śiva-Purāṇam, das unsere Legende in besonders merkwürdiger Form darbietet, noch nicht eingehend behandeln konnte, und es ist sehr zu wünschen, daß er in einem Anhange zu den beiden von ihm gelieferten Aufsätzen die betreffenden, besondere Schwierigkeiten enthaltenden Texte des Śiva-Purāṇam in gleicher Weise wie die übrigen bearbeitet.

Das Vokabular C.

Von

Arthur Ungnad.

In seinen „Miscellaneous Inscriptions in the Yale Babylonian Collection“ (New Haven 1915) hat A. T. Clay sich unter anderm auch durch die Veröffentlichung eines großen Syllabars (oder besser Vokabulars) Verdienste erworben, das unsere Kenntnis von den Ideogrammen und ihren sumerischen und semitischen Lesungen 5 erheblich erweitert (No. 53). Dieses Vokabular C., wie wir es abkürzen wollen, ergibt sich als ein Paralleltext der Serie *id* | *A* | *nâḳu*, von der eine Anzahl Texte bereits bekannt war (CT XI. XII). Das Vokabular C. zeigt jedoch eine andre Einteilung und gedrängtere Fassung, wenn es auch in der Reihenfolge der Zeichen mit jener 10 Serie übereinstimmt. Auch C. dürfte der neubabylonischen Periode angehören. Daß die hier übliche Zeichenordnung aber bereits älter ist, beweisen die von A. Poebel in seinen „Historical and Grammatical Texts“ (Philadelphia 1914; UM, Vol. V) mitgeteilten Vokabulare, besonders P. 102 und 104. 15

In der Entwicklung dieser grammatikalischen Texte lassen sich drei Stufen feststellen: die älteste gibt nur die Zeichen und ihre sumerischen Lesungen (so bes. P. 111. 112, sowie zahlreiche kleinere Fragmente). Diese Listen stammen wohl aus einer Zeit, in der das Sumerische noch soweit lebendig war, daß man der semitischen 20 Übersetzungen nicht bedurfte. Erst später wurden diese beigefügt. Neben diesen dreispaltigen Listen[1]), die bis in die jüngste Zeit hinabreichen, gibt es noch ausführlichere vierspaltige, die eine weitere Spalte der Zeichenerklärung (Name und Zusammensetzung) widmen. Die aus Asurbanipals Bibliothek stammenden Tafeln der 25 Serie sind vierspaltig, die aus der Perserzeit stammenden dagegen dreispaltig; indes wird in letzteren oft der Zeichenname in der zweiten Spalte neben dem Zeichen in kleiner Schrift vermerkt. Nicht der eigentlichen Serie *id* | *A* | *nâḳu*, sondern einer Tafel nach Art von C., gehört auch der vierspaltige neubabylonische Text 30 93068 (CT XII, 31) an.

Das Vokabular C. umfaßt den Stoff der ersten acht Tafeln der Serie. Die erste Tafel behandelte natürlich das Zeichen *A*

1) Die ältesten stammen wohl aus der Kassitenzeit (P. 102 ff.).

nebst Zusammensetzungen (vgl. C. 1—13) sowie *ZA* (C. 14—18). Reste dieser ersten Tafel sind die assyrischen Fragmente CT XI, 37 (79, 7—8, 300; K 7726; DT 240) und das babylonische Fragment 93056 (CT XII, 23).

5 Die zweite Tafel muß gemäß C. das Zeichen *lagabbu* und seine Zusammensetzungen behandelt haben. Erhalten ist diese Tafel CT XII, 25f. (38128); CT XII, 31 (93068) ist ein vierspaltiger neubabylonischer Paralleltext zu C.[1] Wie der Folgeweiser auf 38128 (CZ XII, 26) zeigt, begann mit [*ku-u* | *KU*] | *na-du-u* die dritte 10 Tafel (= C. 113). Diese umfaßte die Zeichen *KU* bis *IG* (C. 113—200). Dazu gehört vor allem K 8284[2]) (CT XI, 37), das ein Fragment der Rückseite darstellt: rechte Spalte = C. 158 (*ka-ra*), 159 (*ki-ri*), 157 (*gu-ug*), 156 (*ga-ar*)[3]); linke Spalte = C. 182—185. Daran schließt sich noch K 10445 (CT XI, 33 = C. 186ff.) an. 15 Da K 8284 eine Rückseite bildet, muß die Tafel etwa mit dem Zeichen *IG* (C. 199) geendet haben.

Dazu stimmt, daß K 4148 (CT XI, 38) mit der Erklärung des Zeichens *ME* beginnt (= C. 201ff.)[4]). Die zweite Spalte erklärt *LAL* (C. 208ff.). K 4148 gehört demnach zur vierten 20 Tafel. Sie umfaßte die Zeichen bis C. 219.

Die fünfte Tafel erklärte die Zeichen *PAP* bis *BAR* (C. 220—252). Diese Tafel ist CT XII, 16f. (93038) erhalten. Die Tafelunterschrift bezeichnet sie als *V-šu par-su* „fünfter Teil". Der Folgeweiser von 93038 zeigt, daß die sechste Tafel mit 25 *PA* (*sig*) begann (= C. 254)[5]).

Laut Unterschrift war CT XII, 3 (92693) *IV-ú par-su ša* ˥ *du-u* | *KAK* | *ba-nu-ú* oder = Tafel XII der ganzen Serie[6]).

---

1) Auch 34950 (CT XII, 30) ist ein Fragment einer Tafel wie C., da es vierspaltig ist und den Inhalt mehrerer Tafeln der Serie *id* | *A* | *nâḳu* in sich vereinigte; denn mit Z. 16 *mu-u* | *MU* | beginnt Tafel XIX der großen Serie (s. Unterschrift CT XII, 7). Wie aus Anm. 6 folgt, ist 34950 ein Stück der 3. Haupttafel. Ferner ist CT XII, 24 eine „Haupttafel" (beginnend mit *LUM*).

2) Vierspaltig; vgl. den Rest des Zeichennamens [*si-ki-lam-ma*]-*ku*.

3) Die Reihenfolge weicht in Kleinigkeiten bisweilen ab.

4) C. 200 (*LU*) ist wohl versehentlich dorthin geraten; es gehört hinter C. 165.

5) Vgl. dazu 38180 (= CT XII, 22), wohl das einzige Fragment der 6. Tafel.

6) So möchte ich diese Unterschriften fassen. Die Doppelzählung scheint mir darauf hinzuweisen, daß die Serie auf Grundlagen zurückgeht, die wie C. den Inhalt mehrerer Tafeln in sich vereinigten. Die ersten acht Tafeln sind auf C. zusammengedrängt; mit *du-u* | *KAK* | *ba-nu-ú* begann die 2. Haupttafel oder die 9. Tafel, die auch wiederum eine größere Anzahl von Tafeln vereinigte (wohl 9—15). Die 10. Tafel der ganzen Serie *id* | *A* | *nâḳu* ist demnach der 2. Teil der 2. Haupttafel *du-u* | *KAK* | *banû*, die 11. Tafel ist der 3. Teil der 2. Haupttafel, die 12. Tafel der 4. Teil der 2. Haupttafel (CT XII, 3). Mit *ga-ad* | *GAD* | *ki-tu-u* begann die 3. Haupttafel, die die Tafeln 16ff. umfaßte. Jedenfalls hat CT XII, 7 in der Unterschrift: *III-šu par-su ša* ˥ *ga-du GAD* : *ki-tu-u ṭuppu XVIII*; danach dürfte CT XII, 9 in der Unterschrift *IV-ú par-su ša* ˥ *ga-ad GAD* : *ki-tu-*[*u ṭuppu*] *XVIIII* (!) zu ändern sein. Tafel XX

Also begann Tafel IX mit *du-u* | *KAK* | *ba-nu-ú*. Nun hat K 4151 (CT XI, 39), das an derselben Stelle abschließt wie C., als Folgeweiser

[*du-u* | *KAK* | *ga-ak-*]*ḳ*[*u* | *b*]*a-nu-u*[1]),

also muß auch C. mit dem Inhalt von Tafel VIII der Serie schließen. 5
Wie sich die Tafeln VI—VIII auf C. verteilen, läßt sich schwer entscheiden. Jedenfalls scheint die achte Tafel gemäß K 4151 (CT XI, 39) mit *IB* begonnen zu haben (= C. 286). Für die sechste und siebente Tafel bleibt dann nur C. 253—285, wobei noch zu berücksichtigen ist, daß das Zeichen *BAR* mit 10
seinen zahlreichen Werten bereits in Tafel V (CT XI, 16 f.) behandelt wird. Ein entscheidendes Urteil über die Verteilung des Inhalts der sechsten und siebenten Tafel ist demnach unmöglich.

Was die zweite Haupttafel betrifft, so scheint diese gemäß 15
Delitzsch's Auszügen (Sum. Glossar) in Ass. 523 vorzuliegen. Nach D. 1 ist diese Tafel eine Tafel der Serie *e-a*|*A*|*nâḳu*[2]). Vermutlich beginnt Ass. 523 mit *du*|*KAK*|*banû*, denn nach den Auszügen bei D. steht ziemlich oben in Kol. I das Zeichen *NI* (s. D. unter *zuš*, *lì*, *ì*, *dig*, *sul*), das sonst stets auf *KAK* folgt. Demnach dürfte 20
38372 (CT XII, 23), das in Kol. II und III das Zeichen *NI* behandelt, Tafel IX der Serie *id* | *A* | *nâḳu*, sein. Nach P. 111, IV folgt auf die *KAK* ähnlichen Zeichen *AŠ*[3]), ebenso wohl auch in Ass. 523 (s. Delitzsch, Sum. Gramm., S. 61); weiterhin folgt wie in P. 102, V das Zeichen *BAD* (s. D. unter *ziz*, *til*, *bad* u. a.), 25
dann *TI* (s. D. unter *ti*), darauf das später mit *BAD* zusammengefallene *IDIM* (s. D. unter *ulal*, *banda*, *idim*). Diese Reihenfolge hatten auch S. 702 und Rm. 2, 28 (CT XI, 34), die demnach der Tafel X oder XI der Serie *id* | *A* | *nâḳu* angehören[4]). Bei *U*

---

ist dann die mit der Erklärung von *DIR* beginnende (Folgeweiser CT XII, 9). Dann kann aber CT XII, 14 f. nicht *IV-ú par-su* | *ga-du GAD* : *ki-tu-ú* sein. Ein Fehler muß schon deshalb vorliegen, weil sonst die Unterschrift die gleiche wäre wie CT XII, 9, was ja undenkbar ist. Man wird also statt *IV-ú* gewiß *VII-ú* lesen müssen; beide Zahlen sind ja leicht zu verwechseln. Dann wäre dies Tafel XXII der ganzen Serie. Daß unsere Auffassung richtig ist, lehrt auch CT XII, 10 f. (= Tafel XXXVIIII); laut Unterschrift dieser Tafel begann Tafel XL mit *si-ir* | *ŠIR* | *zamâru*. Diese Tafel ist CT XII, 12 f. erhalten und führt da die Unterschrift *II-ú par-su* | *ga-na* : *KAN* : *ga-ra-bu*; so beginnt aber Tafel XXXIX! Mit *KAN* begann also gleichfalls eine Haupttafel, wahrscheinlich die 6., da jede Haupttafel etwa 7 oder 8 Tafeln der Serie in sich vereinigte. Die abweichende Auffassung Christian's von der Bedeutung der Unterschriften (z. B. MVAG. 1913, 1, S. 18, Anm. 1; S. 77, Anm. 1) scheint mir nicht haltbar zu sein.

1) Christian, MVAG. 1913, 1, S. 18, Anm. 1, hat diese Ergänzung bereits richtig erkannt.

2) Nach dieser Unterschrift ist es wahrscheinlich, daß C. als 1. Tafel der Serie *e-a* | *A* | *nâḳu* zu registrieren ist.

3) Auch *tilla* (D. 157) gehört hierher; da in K 4145 A (CT XI, 44) auf *tilla* *BAD* zu folgen scheint, ist es fraglich, ob eine Tafel mit *BAD* begann.

4) Ebenso K 7751 (CT XI, 43).

(Ass. 523, II, 64, D. unter I *šu*) beginnt ja Tafel XII der Serie (CT XII, 1), bei *KUR* (Folgeweiser CT XII, 3) Tafel XIII. Tafel XIV wird durch CT XII, 4 f. dargestellt. Die Tafel begann vielleicht mit *ḪAL* (s. auch Ass. 523, IV, 20 bei D.) und endigte mit *ḪU* und dessen Zusammensetzungen. Tafel XV begann gemäß CT XII, 5 (Folgeweiser) mit [*ri* | *RI* (*ta*]*l-lu*) | *ra-mu-ú*. Die Ergänzung ist sicher, da auch in Ass. 523 auf *ḪU RI* folgt (s. D.), ebenso auch in P. 128[1]). Mit Tafel XVI der Serie *id* | *A* | *nâḳu* begann alsdann Tafel III der Serie *e-a* | *A* | *nâḳu*[2]). Auch Ass. 523 hat nach D. 76 in der Unterschrift (Folgeweiser) *ga-da* | *GAD* | *kitû*.

Noch unsicher ist die Einordnung der „Haupttafel" (Serie *e-a* | *A* | *nâḳu*) CT XII, 24 und 38178 (CT XII, 30). Sie wird wohl die IV. oder V. Tafel darstellen, also etwa entsprechend Tafel 24—30 oder 31—38 der Serie *id* | *A* | *nâḳu*. Bezeichnen wir sie mit IV (?), so begann IV (?) mit *LUM* (erhalten CT XII, 12, 93058, 93059 und 93061; schließt mit *ŠUM*), IV (?), 2 mit *ḪI* (erhalten CT XII, 20, 38171, CT XII, 21, 93057 und 93040), IV (?), 3 mit *NUN* (erhalten CT XII, 18, 93041 und CT XII, 17, 93039; schließt wohl mit den aus *ŠI* zusammengesetzten Zeichen). Etwa IV (?), 5 behandelte *SAL*, wie aus CT XII, 24, Rs. hervorgeht.

Ganz unsicher ist die Zugehörigkeit von 93042 (CT XII, 27), jedenfalls einer „Haupttafel" (Serie *e-a* | *A* | *nâḳu*).

Endlich sei noch bemerkt, daß CT XII, 18 f. gemäß der Zeile [*ga-na* | *GAN* | *g*]*a-ra-bu*[3]) Tafel XXXVIII sein könnte; sie begann wohl mit *ZAG*. Indes ist es auch möglich, sogar wahrscheinlicher, daß die Unterschrift zu ergänzen ist

[*x par-su ga-na GAN g*]*a-ra-bu*
[*ṭuppa XXXX + x id A na-a-*]*ḳu BIR^meš^*.

Wir ordnen die Tafel in der folgenden Übersicht (s. S. 125) als 38. ein, sie könnte aber auch die 42. oder eine spätere (bis etwa 46.) sein. Die Übersicht legt vor allem das neubabylonische Material zugrunde: sehr wahrscheinlich hatten die assyrischen Texte dieser Art hier und da allerlei Abweichungen.

Im folgenden seien einige Bemerkungen mitgeteilt, die sich mir bei der Durchsicht von C. ergaben. Eine absolute Vollständigkeit war dabei nicht angestrebt. Namentlich wurden die Vokabulare und Listen, die Poebel veröffentlicht hat (abgek. P.) nur gelegentlich herangezogen, da der Herausgeber eine eingehende Bearbeitung dieses Materials in Aussicht gestellt hat. Es sei noch bemerkt, daß mit D. die Seiten des Sumerischen Glossars von F. Delitzsch zitiert sind.

---

1) Diese alten Texte lassen jedoch *AN* auf *RI* folgen (s. P. 102 VI; P. 128), während in der großen Serie *AN* in Tafel XIV, *RI* in Tafel XV behandelt wurde.

2) Den Schluß von Ass. 523 bildeten die Zeichen *BA, LU, SU, ŠEN* wie P. 102 VII.

3) CT XII, 19 IV, Z. 5 v. u.

Tafel *id* | *A*	Tafel *e-a* | *A*	Erstes Zeichen
1	I 1 [A]	A
2	I 2	LAGAB (CT XII, 25)
3	I 3	KU
4	I 4	ME
5	I 5	PAP (CT XII, 16)
6	I 6	} PA
7	I 7	
8	I 8	IB
9	II 1 [KAK]	KAK
10	II 2	ÁŠ (?)
11	II 3	BAD (?)
12	II 4	U (CT XII, 1)
13	II 5	KUR
14	II 6	ḪAL (?) CT XII, 4)
15	II 7	RI
16	III 1 [GAD] [1])	GAD
18	III 3	UD (CT XII, 6)
19	III 4	MU (CT XII, 8)
20	III 5	DIR
22	III 7	DUB (CT XII, 14)
23	III 8	NIM
24 (?)	IV (?) 1 [LUM]	LUM
25 (?)	IV (?) 2	ḪI
26 (?)	IV (?) 3	NUN
28 (?)	IV (?) 5 (?)	SAL (?)
38 (?)	V (?) 8 (?)	ZAG (?) (CT XII, 18)
39	VI (?) 1 [KAN]	ḲAN (CT XII, 10)
40	VI (?) 2	ŠIR (CT XII, 12)
41	VI (?) 3	LID

1. Ein Paralleltext zu C. ist besonders Ass. 3024, von Delitzsch in seinem Glossar ausgezogen. Dieser bietet in Z. 1 *e-a* | *A* | *nâku* (nicht etwa = *id* | *A* | *nâḳu*), s. D. 1. Bei Clay steht aber ziemlich deutlich [. .-*d*]*a-ḳ*[*u*] da. Dies erweckt den Anschein, als ob C. 1 garnicht die erste Zeile des Textes sei, was sehr wohl möglich ist. Daher läßt sich auch nicht feststellen, ob diese Serie in erster Zeile *id* | *A* | *nâḳu* oder *e-a* | *A* | *nâku* hatte. Das letztere ist mir wahrscheinlicher, schon deshalb, weil ein äußerlicher Unterschied zwischen unserer Serie und der Serie *id* | *A* | *nâḳu* gegeben werden mußte [2]). Bei der Ergänzung zu [*ba*]-*da-ḳu* hat Clay an Brünnow 11331 gedacht; aber das betreffende Substantiv lautet

---

1) Ein assyrisches Fragment dieser Tafel ist wohl Rm. 341 (CT XI, 39).
2) Vgl. auch oben S. 122, Anm. 6.

butuḳtu, das Verb *batâḳu*. Statt *da* wäre wohl auch *it* möglich. Soll man [*pi-i*]*t-ḳu* (syn. *mâru* = *A*) ergänzen?

2. Statt [*a*]-*bu* zu ergänzen, liegt [*raṭ*]-*bu* näher; s. D. 151 (Ass. 3024, I, 3): *duru* | *A* | *raṭbu*.

5 3. Wird nach Ass. 3024, I, 4 zu ergänzen sein. Was dort steht, entzieht sich meiner Kenntnis. Ist vielleicht [*ilu*]*ê-a* gemeint?

5 ff. sind nach Ass. 3024 zu ergänzen:

5. [*eš* D. 37] = *mû*; 6. [*a* D. 1] = *mû*; 7. [*še-eš* D. 264] = *bakû*; 8. [*ir* D. 24] = *dimtum*; 9. [*i-si-iš* D. 28] = *ṣiḫtum*; 10 10. [*a-ga-am* D. 7] = *agammu*; 11. [*še-du* D. 262] = *duššû ša mê nâri*; 12. [*e-du-ru*[1]) D. 32] = *aplu*.

13. Nach Ass. 3024 ist [*za-aḫ* D. 222] = *ḫalâḳu*, *nâbutu* und *narḳû*. Diese drei Bedeutungen hat auch getrennt geschriebenes *ḪA-A*, das also wohl auch *zaḫ* gelesen werden kann oder muß. 15 Vgl. Brünnow 11856 f. = *ḫalâḳu*, *nâbutu* (auch SAI 9106); *ḪA-A* = *nirḳû* „sich bergen" (רקא, nicht רכא)[2]) KTAR 31, Rs. 15/16[3]).

15. [*za-ag-ga* D. 286] = *ṣabârum*; 16. [*za-a* D. 215] = *amêlu*; 17. [*lim-mu* Delitsch, Sum. Gramm., S. 61 = Ass. 3024, 20 I, 20] = *irbiti*.

19. [*gu-ur* oder *ku-ur* D. 110. 128] = *kabru*, *rabû*; 21. [*tu-kúr* D. 283] = *kabtum*[4]); 22. [*ki-ir*[5]) D. 119] = *karâṣu*; 23. [*gi-ir*[5]) D. 92] = *nagarruru*; 24. [*gi-ri-en* (?) D. 93][6]) = *kirṣu ša paḫaru* (von hier ab ist CT XII, 31 = 93068 Duplikat); 25. 25 [*gi-ri-im* D. 92] = *ellu*.

26. 27. [*ni-in* D. 204] = *lamû*, *saḫâru*; P. 102, II hat *ni-mi-en* für *lawû*, *saḫâru* u. a.; 28. vielleicht [*ku-ur*] zu ergänzen (vgl. CT XII, 25, 7).

29. [*el-lag* D. 32] = *kubbutu*, *pukku*, *mekkû*[7]), *atartu* (?); 30 P. 102, II hat *el-la* für *pukkum* (und *ḫirṣum*).

30. [*ri-in* D. 178] = *ša GI · RIN illûru*; Ass. 3024, I, 39. 40 hat für *lagabbu* in der Bedeutung *inbu* und *illûru* daneben *gi-ri-im* (D. 93); 31. 32. [*ri-im* D. 284] = *aiâbu* und *raggum*; letzteres ist also auch C. 32 zu ergänzen. Auffällig ist die Schreibung 35 *ḳu* für *gum* sowohl hier als auch Ass. 3024, II, 8[8]).

---

1) Auch CT XI, 37 (DT 240, Rs. 3).

2) Gegen Delitzsch, Hwb. 691a, und Ungnad, Hamm. Ges. II, 165 (trotz arab. رَكِيَ). Auch II R 44, 3 a wird man *ra-*[*ḳu-u*] zu ergänzen haben; das Ideogramm Br. 11814 (dgl. SAI 9075) ist natürlich zu verbessern.

3) Ebeling, ZDMG. 69, 89 ff.

4) Danach CT XII, 25, 22 a zu verbessern: *t*[*u-kur*] = *kab* (!)-*tum*.

5) CT XII, 25 ist umgekehrt *gi-*[*ir*] = *karâṣu* und *ki-ir* = *nagarruru*.

6) P. 111, Rs. II, 1 ff. behandelt: *kur*, *tu-*[*kur*], *k*[*i-i*]*r*, *ni-mi-en*, *gi-ri-en* (?) als die ersten 5 sumerischen Lautwerte des Zeichens *lagabbu*.

7) So (*me-ik-ku-u*) hat das Original.

8) Das Duplikat 93068 (CT XII, 31) hat am Anfang der betreffenden Zeile (9) *pa*; ist das nur ein Irrtum? Jedenfalls ist SAI 7689 zu streichen.

33. [*ni-gi-in* D. 201] = *napḫaru*.

34 f. Das Zeichen *lagab-minnabi*(!) hat in der Bedeutung *napḫaru* die sum. Werte *ki-li-ib*, *ki-li* (D. 118), *ni-gi-in* (D. 201) und *ni-in-ni* (D. 204). Also ist Z. 34 wohl *ki-li-ib*, Z. 35—37 *ni-gi-in* zu ergänzen (vgl. auch CT XII, 25, II oben). 5

39 f. ist natürlich auch [*gi-gir* D. 89] zu ergänzen; P. 111, Rs. III, 2 und 112, Rs. II, 20 hat *gi-gi-ir*. CT XII, 25, 18—20[b] ist demnach zu berichtigen (Z. 18 *lagabbu* mit *bad*, Z. 19 desgl. mit schrägem Keil, der von links oben nach rechts unten geht und *dilitenû* heißt, Z. 20 desgl. mit eingefügtem *u*). 10

41. Man erwartet [*pu-u* D. 277 oder *tu-ul* JRAS. 1894, 830] = *bur-tum*; C. hat *šú-tum*. Ist *šú* für *bur* verschrieben oder verlesen? Oder ist *šuttu* „Grube" gemeint? Auch P. 102, II, 15 hat *bu-ur-tum* mit folgendem [*is*]-*su-u* [1]).

43. Vgl. auch P. 111, Rs. II, 9 und 112, Rs. II, 4 zum Lautwert *ub* des Zeichens. 15

44. Auch CT XII, 25[b] wird Z. 36 und ff. ZZ. das Zeichen *ša-lugabbaku-gišpa-igub* nicht *lagabbu* erklärt. Danach ist SAI zu berichtigen: Z. 36: [*bi-*'-]*šu*, 37., [*bu-*]'-*šu*, 38. [*bu-*]'-*ša-nu* usw. In Z. 45 ff. ist überall *KIL* in *PU* zu verbessern. Vielleicht hat 20 schon der Tafelschreiber den Fehler gemacht, da die beiden Zeichen auch sonst, wie es scheint, verwechselt wurden. Jedenfalls begegnet für *rušumtu* sonst *IM · TA · KIL*(!) (lies *imtaḫab*).

47. Das in *lagabbu* eingefügte Zeichen ist natürlich *ki*; auf S. 86 ist *di* gegeben. Die sum. Lesung ist unsicher; vgl. SAI 25 7776, 7826. Am wahrscheinlichsten ist mir *ga-rak*; dann wäre *kalakku* wohl ein sum. Lehnwort.

48. In der Umschrift des Zeichennamens muß es heißen: *i-gi-gub-bu-u*(!); darauf folgt ⟨Keilschriftzeichen⟩.

50. Statt *ṣuṣû* (so zu lesen) hat Ass. 3024, III, 2 *ṣiṣû* (D. 248 30 unter *sug*).

53. Für *SUK* bietet Ass. 3024 (D. 281) *ku-nin* = *kuninnu*; auch dieses ist wohl berechtigt, denn P. 111, II, 15. 16 hat für das Zeichen *SUK* die Lautwerte *bu-gi*(?) (oder ist *bu-ni-in* gemeint?) und *gu-ni-in*. 35

54. D. 277 und SAI 1662 sind nach C. zu verbessern.

60. Wenn C. mit *ilu*ENGUR gegenüber CT XII, 26, 20[b] *ilu*A · ENGUR richtig ist, so ist *nam-mu* der (oder doch ein) Name der bisher *Engur* gelesenen Gottheit. Vielleicht ist also *Ur-Nammu* besser als *Ur-Engur*. 40

61. Ass. 3024 (D. 274) hat *e-si-ir*, P. 111, II, 17 *e-zir*; danach sind C. und Br. 10231 zu verbessern.

69. Im Zeichennamen erwartet man *su-ú-na* statt *zu-ú-na*.

75. Lies wohl hier und SAI 7782 *di-li-na* statt *ki-li-na*, da

---

1) 93068, 18 ist wohl auch *bur-*[*tum*] zu lesen; auch die folgenden Zeilen sind nach C. zu ändern.

dies mit D. 285, Z. 5 ➤-*en* (oder -*na*) = *dili-en* (oder -*na*) übereinstimmt.

78. Die Spuren scheinen zu [*e*]*l-l*[*am-su*] zu passen, s. CT XII, 26, 1[a]; die ff. Zeilen sind hiernach zu ergänzen. C. 81 ist
5 *lagabbu* mit hineingesetztem *ú-dil* noch teilweise erhalten. Man ergänze also *ug-ra* oder *u-še-ra* = *kutullu* und *budduru*.

84. Lies besser *kin-bur-ru* statt *qi-bur-ru*.

85. Im Zeichennamen lies *šu-u-ša-a-ru*.

86. Lies *šú-uš*(!) = *zirḳû*, *ambu* (CT 26, 12[a]).

10 87. Die sem. Lesung [*a*]*n*(?)-*šu* ist ganz unsicher.

92. *ú-a* zwischen *ú* und *la-aḫ-rum* wird wohl sem. *laḫru* sein; vgl. die parallelen Zeilen C. 175—177.

96f. P. 104, Obv. II hat als zweiten und dritten Wert des Zeichens *lagabbu* mit hineingesetztem *eš* die Werte *napâḫu* und
15 *našâbu*, darauf folgt *nussu šá*[. . .]. Möglich wäre es also, diese Werte in C. 96f.[1]) einzusetzen, zumal *bun* = *nappâḫu* (C. 77) gut zu *bu*[2]), *bul* passen würde. Ist *tezû* (vgl. D. 277) auch ein Wort für „blasen"? Zu einem sehr fraglichen *tezû* s. Zimmern, Ištar und Ṣaltu, S. 37 (Vgl. auch C. 129. 131). Also lese man vielleicht:

20 96. *bu-u* = [*na-pa-ḫu*; *te-zu-ú*] } Wahrscheinlicher aber ist
97. *bu-ul* = *n*[*a-ša-bu*[3]); *te-zu-ú*]. } *te-zu-ú* zu streichen.

101. Man erwartet als erklärtes Zeichen doppeltes *BUL* statt einfachem. Denn das rechts genannte Ideogramm ist gewiß *nin-ninna*, nicht *nin-ninna-ninna* zu sprechen; vgl. auch C. 82. Aller-
25 dings bietet auch P. 104, II, 9 einfaches *BUL*.

103ff. Das Zeichen für *taḫâzu*, *maḫâṣu ša tapdê* und *karûrtu ša naspanti* stimmt, wie Clay gesehen hat, mit dem K 8503, Rs. gegebenen Zeichen überein (SAI 7773). Das in *lagabbu* hineingesetzte Zeichen sieht im Assyrischen wie *MA* + *IS* aus; dem
30 hier gegebenen Namen nach sollte es ein *ú* und ein schräggestelltes *gán* sein (vgl. Christian, MVAG. 1913, 1, S. 58). Belegt sind für die erwähnte assyrische Form die Werte:

ri-ig (Ass. 523, I, 33 = D. 177) = *kakku*,
ú-dug (Ass. 523, I, 34 = D. 45) = *kakku*,
35 *ši-ta* (Ass. 2559, III = D. 260) = *kakku*.

Das Zeichen C. 103 ist also sehr passend zusammengesetzt. Dagegen bietet P. 104, II, 11 für *taḫâzu* das Zeichen *lagabbu* mit hineingesetztem *KAK · GIŠ*[4]); für *sag-du-du* gibt P. (12) *lagabbu* mit *KAK · GIŠ* + *ZAB* = *ma-aḫ*(!)-[. . .][5]), für *karûrtu*

1) Oder wenigstens in Z. 97. Die erhaltene Zeichenspur paßt zu *n*[*a*], aber nicht zu 𒌋𒌋.

2) *bu* = *napâḫu* ist ja bekannt (Br. 7527).

3) Vgl. Muss-Arnoldt, S. 738.

4) „Streitkolben", s. Thureau-Dangin, SAK, S. 34, Anm. h.

5) Ergänzung zu *maḫâṣu* unmöglich; es ist wohl an CT XII, 26, 35[a] zu erinnern: [. . .] = [𒌋𒌋 = *maḫâṣu*] *ša tap-di-e*, *ma-'-du-tum*; *AḪ* für 𒀀 ist ja in älterer Zeit häufig.

endlich *lagabbu* mit *MUŠ* (sum. *muš-šà-ga-na*). Wahrscheinlich ist P. mit der Verschiedenartigkeit der Zeichen ursprünglicher als C.

Auch die Ideogramme für *me-en* = *agû* und *pa-ra* = *šarri* (C. 106 f.) sind P. 104, II verschieden; das erstere = *lagabbu* mit eingesetztem *me-en*, das zweite aber *lagabbu* mit eingesetztem *en* („Herr"), was zweifellos besser ist, als die Lesung des Syllabars C. Dagegen ist CT XII, 26, 38 a für *agû* und *šarru* ein und dasselbe Ideogramm (wohl = C.) zu ergänzen.

Mit Z. 112 schließt auch 38128, dessen Folgeweiser lautet:

[*ku-u*] | *KU* | *na-du-u*[1]) . . .

Für die ff. Zeilen bieten P. 111, Rs. III und 112, Rs. I wenigstens teilweise Parallelen.

114. Bekannt ist *raḳ-ki-du* (so wohl zu lesen) als Name eines Tieres (Ideogramm [*ANŠU*](?) · *UD* · *GUD* · *UD*)[2]). Ob dieses Wort auch hier vorliegt? Für *KU* · *UD* · *DU* hat ein Vokabular aus Assur (D. 280) *KUD* · *DU*.

120. Für *su-uš* scheint P. 112, Rs. I, 8 *zu-uš* zu bieten; vgl. auch P. 111, Rs. I, 12.

124. Hier ist wohl zu lesen *wa-ša-bu ša ma'dûti*[3]), auch wenn C. 119 *a-ša-bu* geschrieben wird; daß das sum. Äquivalent *du-ru-na* sonst = *ašâbu* ist, hat Clay bereits hervorgehoben.

C. 129—131 scheinen im Original in Verwirrung geraten zu sein. Die Zeilen lauten

𒁹 *bi-e*	*KU*: 𒈫: *zu-u*	𒈫[4]) *bi-it*: *KU*: 𒈫	*te-zu-u*
𒁹 *su*(?)-*uḫ*	*KU*: 𒈫: *na-sa-ḫu*:	𒈫[4]) *še-e*: *KU*: 𒈫	*zu-u*
𒁹 *bu-it*	*KU*: 𒈫: *te-zu-u*	𒈫[4]) *bu-u*: *KU*: 𒈫	*na-sa-ḫu*

---

1) Vgl. Sb 1, III, 3 ff., das einen Auszug aus diesem Abschnitt darstellt. — Aus CT XII, 26 a lassen sich übrigens noch allerlei Gleichungen gewinnen. Z. 32 ist als Ideogramm für *taḫâzu* wohl *lagabbu* mit *KAK* · *GIŠ* (wie P. 104, II, 11) zu ergänzen; Z. 33 [𒈫 = *taḫâzu*] *ša ṣâbi*, Ideogr. dasselbe + *ZAB* (?); Z. 34 [*ma*]-*ḫa-ṣu ša ṣâbi* (Ideogr. dgl.?); Z. 35 [𒈫 = *maḫâṣu*] *ša tap-di-e*; *ma-'-du-tum* (Ideogr. dgl.); Zl. 36 [*k*]*u*(?)-*ma-ru*; *ša-aš-mu* (Ideogr. dgl.?); Z. 37 [*k*]*a-ru-ur-tú ša BAR* · *GAL* (letzteres = *UR* · *BAR* · *RA* sonst wohl nicht nachweisbar) und *ba-ki-rum* (Ideogr. wohl *lagabbu* mit *MUŠ*); Z. 38 = C. 106 (auch wohl für *šar-ru* die sumerische Aussprache *me-en*); Z. 39—43 andere Ideogramme für *šarru*, nach C. 108. 109 und P. 104, 16 ff. irgendwie zu ergänzen; Z. 44. 45 dürfte *pa-ra* (= *lagabbu* mit *igi-gunû*) zu ergänzen sein, das nach C. allerlei Berührungspunkte mit *BAR* (Br. 6870 ff.) hat, wozu die semitischen Werte *šarru*, *šub-tum*, *ni-me-du*, *pa-rak-ku* | *mu-ša-bu*, *a-ša-bu*, *ba-ša-mu* gut passen, desgleichen das sumerische *para*. Statt *igi-gunû* wäre nach C. 109 auch *takku* möglich. Z. 46. 47 war wohl *lagabbu* mit *LUL* erklärt (sum. *para*), also Z. 46 [*ša*]*b* (?)-*su-u*, Z. 47 *ba-ša-mu*. (Die richtige Ergänzung von Z. 46 hat Meißner, SAI 4910, gegeben, der indessen hier als Ideogramm überall *BAR* ergänzte.) Z. 48. 49 entsprechen C. 111. 112.

2) SAI 5904 (vielleicht das „Männchen" ganz allgemein).

3) „sich niederlassen, von einer Menge (gesagt)". So ist auch 93039, Rs. 7 (SAI 5009) mit Meißner zu lesen; ich sah deutlich *a*, nicht 𒈫 auf dem Original.

4) Wohl Irrtum für 𒁹.

Ich kann diese Zeilen nur so verstehen, daß sie aus 6 Zeilen zusammengezogen sind, die man folgendermaßen zu teilen hat:

bi-e	*KU*	𒈫[1]	*zu-u*
bi-it	*KU*	𒈫[1]	*te-zu-u*
su(?)-*uḫ*	*KU*	𒈫[1]	*na-sa-ḫu*
še-e	*KU*	𒈫[1]	*zu-u*
bu-it[2]	*KU*	𒈫[1]	*te-zu-u*
bu-u	*KU*	𒈫[1]	*na-sa-ḫu*

P. 112, Rs. I, 16 führt nur *bu-u* an (ohne sem. Lesung); *še* für *zû* ist ja gesichert (SAI 7979).

C. 133 wird *nu-ú* wohl richtig sein; denn P. 112, Rs. I, 16 ff. führt die Lautwerte des Zeichens in der Reihenfolge *bu-ú*, *nu-ú*(?), *tu-ku-ul* auf, genau wie C., wenn wir die oben vorgeschlagene Teilung der Zeilen 129—131 vornehmen, nur daß C. 132 noch *di-ib* einschiebt. Als sum. Lesung für *LID · KU*(!) (*utullu*) ist außerdem *ú-nu* (Brünnow 8880) belegt. Scheinbar hat also *LID* hier den Lautwert *u* und *KU* den Lautwert *nu*.

136 f. Vgl. auch D. 186 unter *meṭṭu*.

138. *tu-û* als *ṣubâtu* auch P. 102, III, 7.

140. *mu-û* hier als *nalbašu*, P. 102, III, 6 als *litbušu*.

141. *na-am* hier als *ṭêmu*, P. 102, III, 8 als *rubû*.

142. Brünnow 1941 f. ist statt *MAŠ · LU* vielmehr *MAŠ · KU* = *ṣubâtu*, *kusîtu* zu lesen, wenn nicht hier der auch von Clay hervorgehobene Wechsel beider Zeichen vorliegt[3].

143. Ob *ḫu*(*pak*)-*ku* in *mil-ku* zu emendieren ist? Jedenfalls hat P. 102, III, 9. 10 für *û-mu-uš* die sem. Werte *ṭi-e-mu* und *mi-il-kum*.

147. Neben *ḳêmu* erwartet man *ú-*[*pun*]-*tu*; aber wie wäre das hier geschrieben?

148 ff. P. 111, Rs. III, 4 ff. hat die sum. Lautwerte in folgender Ordnung: *ḫu-un* (= C. 148); *gi-i* (C. 149: *gi-e*)[4]; *e-gi* (C. 150); *e*(?)-*še* (C. 152. 154 *e-eš*). In C. 148 gehört der Winkelhaken am Schluß der Zeile wohl kaum zu *na-a-ḫu*.

152. Das sem. Äquivalent begann mit *a-*[. . .]; also vielleicht *ašâbu*, zumal auch *nadû* mit *eš* (Zeichen *RI*) wiedergegeben wird; vgl. D. 37.

153. Zu *KU* = *še* s. noch CT XXV, 4, 19 (vgl. mit CT XXIV, 35, 25); man möchte hier *di-*[*u*] „Postament" ergänzen, was sonst das Ideogramm *DUL* hat.

---

1) Bezieht sich auf den Zeichennamen *tukullum*.

2) Hier scheint ein Versehen vorzuliegen; lies vielleicht *bu-u* (vgl. C. 96). Vgl. aber auch *BU-i* (D. 69 f.), wo *BU* wohl *pè* zu lesen ist.

3) Siehe p. 95 zu C. 132: *KU* = *di-ib*.

4) *KU* = *gi* auch K 2124 = CT XXV, 32, 4 (hiernach K 2097 = CT XXIV, 18, 7 zu verbessern).

158. Zu ergänzen ist *ṭa-[pa-lu]* S[b] 1, III, 10. Der Zeichenname ist wohl nicht *kur-te-nu-u*, sondern *gà[n]-te-nu-u* zu lesen, wobei es allerdings auffällt, daß *gan* hier mit derjenigen Zeichenform geschrieben zu sein scheint, die sonst als Determinativ nach Zahlworten üblich ist.

164. Ass. 3024 (D. 274) bietet *e-ṣi* (= *e-zé*).

166. Der sum. Lautwert ist *ad*, denn 1) sieht das Zeichen bei Clay eher einem *ad* als einem *la* ähnlich; 2) gibt D. 272 aus Ass. 3024 *ad* und 3) ist das Zeichen auch P. 111, Rs. III, 10 mit *ad* erklärt. Daß an letzterer Stelle wirklich dieses Zeichen vorliegt, zeigt die Reihenfolge der sum. Lautwerte *lu-ú* (= C. 162); *ú-du* (C. 165); *ad* (C. 166).

167. Zeichenname *ú-da-bar(!)-tin(!)-ra-a-nu-til-lu-u.*

168 ff. Das Zeichen ist, wie Clay richtig bemerkt, auch CT XIV, 49 (93 085), Rs. 6 ff. zu finden. Es ist aber, was C. nicht hervorhebt, zweifellos mit Brünnow 11 933 ff. identisch. Das zeigt der Name und vor allem ein Blick auf S[b] 1, III, wo die Reihenfolge der Zeichen, von *KU* an, ziemlich die gleiche ist[1]), wie in C.[2]).

169. Zu *ki-lim* vgl. CT XXV, 1, 2, wo die Göttin *NIN·PEŠ* als *ni-ki-li-im* erscheint. Sie ist sicher so benannt als *bêlit nammašti.*

174. Wenn auch das Zeichen wie *KIN* geschrieben ist, so ist doch *ŠÍG* (Br. 10 775) gemeint; das beweist auch S[b] 1, III, 16; das gleiche gilt für die mit *ŠÍG* zusammengesetzten Zeichen C. 175—188 (s. S[b] 1, III, 17—21).

177. Lies wohl *la-ḫar* (vgl. C. 93) statt *la-te*; dann bedeutet *ŠÚ*, daß im Sem. auch *laḫru* zu lesen ist.

182 ff. zeigen, wie frei der Tafelschreiber mit den Formen der Zeichen umgeht: nicht nur der Name, sondern auch S[b] 1, III, 18 beweisen, daß *ŠÍG + LAM* gemeint ist[3]).

186 f. Zeichen S[b] 1, III, 19.

188. = S[b] 1, III, 20; vgl. überdies zu *luḫšû* noch D. 283 (unter *luḫša*). Das Zeichen ist hier allerdings = *ŠÍG + LAM + LUḪŠA*, während für gewöhnlich *LAM* fehlt. So auch K. 10 445 (= CT XI. 33), wo *lu* statt *ku* zu lesen ist.

189. Das Zeichen ist eine etwas gedrechselte neubabylonische Form des gewöhnlichen Zeichens (Br. 7284); eine ganz ähnliche

1) III, 3—6 *KU* (= C. 113—143; 146—154); III, 7—8 *LÚ* (= C. 155—157); III, 9 *DUL* (= C. 144—145); III, 10 *KAR* (= C. 158—159); III, 11—13 *LU* (= C. 160—167); III, 14—15 *PEŠ* (C. 168—173); III, 16 *ŠÍG* (= C. 174) usw. 2) SAI 7464 ff. ist danach zu berichtigen.

3) K 8284 (CT XI, 37) muß gemäß C. 182 ff. links so ergänzt werden: a) [*še-e*] = [*ba-ku-u*]; *piš-ša-tú*; [*pa-š*]*a-šu ša šamni*; b) [*še-eš*] = *ba-ku-u*; *piš-ša-tú*; *pa-šu-šu ša šamni*; c) [*ši-kin*] = *ši-kin-nu ša iṣṣûri*(?); *ši-kin-nu ša šamni*; *piš-ša-tú*; *pa-ša-šu*; d) [*ad-kin*] = *mu-du-lum*; *kir-ri-e-*[*tu*]. Überall Zeichen *sikilammaku.*

Form ist auch bei Delitzsch, AL[5], S. 123 (unter Nr. 206) gebucht.

192. SAI 5276 ist danach zu ergänzen[1]).

198 f. Das Zeichen ist eine gekünstelte Form von *IG* (s. Delitzsch, AL[5], S. 118 unter Nr. 56). Bewiesen wird dies noch durch die Lesungen (Zeile 199 natürlich *dal-tum* „Tür"), ferner durch S[b] 1, III, 24—26, wo gleichfalls *IG* auf *gišimmar* folgt; endlich durch P. 104, Rs. III, 1, wo *IG* (sum. *ig*) = *dal-[tum]* dem Zeichen *ME* ebenso vorausgeht, wie in C., wo nur noch ein *LU* (= *di-ib*) eingeschoben ist. [Clay hat nach einer Mitteilung inzwischen die richtige Lesung *dal-tum* ebenfalls erkannt.]

200. Vgl. zu *LU* (= *di-ib*) auch P. 102, III, 1 ff., wo *ba-a-a-ú* (*bâ'u*), *a-la-ku*, *e-te-ḳu* u. a. angeführt sind, aber vor *KU* = *tu-û* usw. (C. 138).

202. *KU-BA* ist nach K. 4148 (CT XI, 38) Fehler für *KU-ME*.

203. Der Paralleltext P. 102, III, 13 liest wohl auch *ME* (sum. *me*) = *pàr-ṣu* (Zeichen *pàr* = Br. 5530).

205. *ME* (= *ma-a*), sem. *âlu*, bedeutet „wo?"; P. 104, Rs. III, 5 f. hat *a-li*. Auch K. 4148 (CT XI, 38) ist sum. *ma-a* für *a-li*, *e-ki-a-am*, *ja-nu* und *ja-ú* zu ergänzen.

207. P. 104, Rs. III, 9 hat *šú-ru* (lies *su-ru*?) für *su-ur* (= *LAL*).

209. P. 104, Rs. III, 12 ist natürlich *ud-di-a-[tu]* eine ältere Form für *ud-da-a-tu* (C.).

211. Wie Clay bereits gesehen, ist Br. 10145 in *rib-ba-a-tum* zu ändern. Aber wie ist dies zu erklären? *LIB* = *LUL* hat m. W. nicht den Lautwert *rib*. Vermutlich ist S[b] 149 von einem Syllabar abgeschrieben, das *KAL-ba-a-tum* hatte; *KAL* hat ja die Lautwerte *lib* und *rib*. Der Abschreiber hat das veraltete Wort *ribbâtu* nicht mehr verstanden, hat *libbâtu* gelesen und *lib* mit *LUL* geschrieben.

212 ff. Die Zahlen III, IV, V in der sem. Spalte bedeuten, daß man „drittens", „viertens" und „fünftens" ebenfalls *ribbâtu* zu lesen hat.

215. Druckfehler; lies *-la-gab-ba-ku*(!).

217. Lies *-a-ra-gub*(!)*-bu-u*.

219. Das zu *LALLAL* hinzutretende Zeichen ist natürlich Br. 938. Das sum. Wort ist wohl *ḫal-ba-a* (nicht *ḫal-ma-a*), wie P. 104, III, 19 (*ḫal-pa-a*) zeigt. [Clay hält auch *ḫal-pa-a*

---

1) K 10445 ist wohl folgendermaßen herzustellen (Zeichen *gišimmaru*):

Z. 6.	[*sa-a*	SĀ	*g*]*i-šim-ma-rum*	*da-ma-ḳu*
Z. 7.	[׀׀	׀׀	׀׀]	*pa-ša-ḫu*
Z. 8.	[׀׀	׀׀	׀׀]	*ta-ni-*[. . .]
Z. 9.	[*si-ig*	׀׀	׀׀]	*ṭu-a-b*[*u*]
Z. 10.	[׀׀	׀׀	׀׀]	*da-ma-ḳu*; *pa-ša-ḫu*

für nicht unmöglich.] Der sem. Wert ist nach P. 104, III nicht *i-nu*, sondern *k/gan-nu ša bûri*.

220 ff. Als wichtigster Paralleltext kommt hier CT XII, 16 f. in Betracht; vgl. auch P. 102. 104. 109. 111. 121. CT XII, 16, 1 ist natürlich *na[k-ru]* zu ergänzen (vgl. SAI. 649). 5

223. Man erwartet als sum. Lesung *pa-ap* (so P. 104, Rs. III, 22 f.) oder *pa-a* (CT XII, 16 neben *pa-ap*). Die Spuren in C. sind deshalb am besten als 𒉺 (= *pa-a*) zu deuten. Dann ist auch [*p*]*a-a* Z. 222 sicher.

225. P. 104, Rs. III, 24 hat sum. *ga-a*; dies ist hier unmöglich. Clay schlägt vielleicht mit Recht [*g*]*a-a* vor. Die semitische Lesung ist P. 104, Rs. III, 24 *ḫu*(?)-[*ú*] oder *gu*(?)-[*ú*], in P. 109, Rs. 8 wohl *gu-ú*. Danach sind Poebel's Bemerkungen in OLZ. 1915, 76 [1] zu berichtigen. 10

228. Lies wohl im Zeichennamen *-e-ga*(!)*-ku*. 15

232. CT XII, 16, 37 [a] wird auf Grund dieser Stelle in [*n*]*a-šar*(!)*-bu-ṭu* zu ändern sein. Übrigens bedarf D. 90 (zu *gíd*) der Berichtigung.

235. Am Anfang scheint nur eine Ergänzung [𒅕], d. i. *ir*, möglich zu sein. Semitisch vielleicht *ur-*[*ḫu*]; es ist aber auch SAI 2988 zu beachten. 20

236. *KASKAL · GÍD* ist wohl hier *bi-*[*e-ru*] zu lesen; vgl. Landsberger, ZA. 25, 385 und zuletzt Streck, Assurbanipal, S. 678. Sumerisch ist jedenfalls [*da-an-*]*nu* zu ergänzen; vgl. RA X, 223. 25

237. Die Spuren des semitischen Wortes passen zu *ḫ*[*a*]*r-r*[*a-nu*]; dann wäre sum. [*ka-as-kal*] zu ergänzen.

238 ff. Man erwartet das Zeichen SAI 2991. Vgl. auch CT 29, 44.

241. Clay's Ergänzung ist nicht wahrscheinlich, da wir hier keine Zusammensetzungen mit *NUN* am Anfang erwarten; vielleicht ist statt *n*[*u-u*]*n* eher *k*[*as-ka*]*l* zu ergänzen, ebenso Z. 242. Unsicher bleibt das Zeichen auf alle Fälle. Wahrscheinlich ist es Br. 4468 doppelt gesetzt. 30

246. Hier liegt wohl überall die Lesung *ma-aš* vor, obgleich *su-ú-tu* CT XII, 17, 26 [b] unter Wörtern begegnet, die (mit Meißner, SAI) zweifellos *bar* zu lesen sind (vgl. z. B. die Wörter für „Feld" *mêrišu*, *mêrištu*, *ṣêru*, *kidu*). Auch D. 64 f. liest mit Recht *bar*. Auf 93 038 kann dieses *sûtu* überdies nur in der zerstörten Kol. I (CT XII, 16) gestanden haben, da Kol. II mit *mâšu ša ekli* (C. 249) beginnt. 35 40

248. *ba-a-šu* (nicht *ma-a-šu*) scheint sicher zu sein; jedoch ist SAI. 997 dann nicht zu vergleichen; eher Brüss. V, 31.

251. Lies *e-ṭem-mu*! So auch K 4146, 18 (CT XI, 40).

253. Links ist nur [*ma-aš*] zu ergänzen. Die Bemerkung *ša PA + KÀŠ ra-bi-ṣu* bedeutet, wie anderweitig näher ausgeführt wird (OLZ. 1917) „so in *PA + KÀŠ* = *râbiṣu*". Vermutlich wird sich gelegentlich eine Gleichung finden: 45

ki-im | *KÀŠ* | *ša PA* + *KÀŠ ra-bi-ṣu.*

Also *PA* wird hier als *maš*, *KAŠ* als *kim* aufgefaßt, eine Auffassung von der Zusammensetzung der Zeichen, die wir als ver-
5 kehrt betrachten müssen.

257. Ergänze links [*lu-ú*]: *PA* + *GÁ* (oder *MAL*) gilt dem Verfasser des Syllabars als Kompositum von *PA* mit dem sonderbaren „Lautwert" *lu* und *MAL* = *gá*. Semitisch *sillatu* (nicht *š*).

264 ff. Im Duplikat CT XII, 22 (38180) findet sich für
10 *PA* (= *ú-gu-lu*), wie es scheint, *a-kil*(?) (stat. constr.)[1]. In C. ist *PA* auch = *šâpiru* (vgl. Br. 5590). Übrigens wird man im Altbabylonischen das häufige *PA* „Vorsteher" besser durch *šâpiru* als durch *aklu* wiedergeben, da dieses oft, *aklu* aber nie phonetisch begegnet.

15 268. *gidru* (sum.) „Zepter" könnte zwar aus *gišduru* entstanden sein (s. Förtsch, OLZ. 1915, Sp. 370), doch werden wir künftig die Lesung *gidru* bevorzugen müssen; für *giš(?)-tu-ru* s. CT XII, 22, Z. 11, wonach dem sem. *ḫaṭṭu* diese Lesung nicht zukommt.

20 270. Beachte den Zeichennamen *umušu* für *KU*: gewählt ist dieser Name deshalb, weil Nusku's Ideogramm als = *akil* (*PA*) *ṭêmi* (*KU*) erklärt wurde (vgl. CT 25, 49, Rs. 4). In der Bedeutung *ṭêmu* hat *KU* aber den sum. Wert *umuš*.

276. Hier ist im Sumerischen sicher [*ṣ*]*i-BAD* (nicht *su-bat*)
25 zu lesen; das Wort ist im Semitischen das gleiche. Wie *BAD* hier zu lesen ist, bleibt noch zweifelhaft.

277. Unter *gi-dirigû* versteht man nach C. 277. 279 den hinzutretenden Keil, der aus dem Zeichen für 30 *ḳâ* das für 40 *ḳâ* und aus dem für 40 *ḳâ* das für 50 *ḳâ* macht. Eine Erklärung
30 des Namens vermag ich nicht zu geben[2]. Wichtig ist dies für C. 317, wo auf dieselbe Weise angeblich aus dem Zeichen für $^1/_3$(!) das für $^5/_6$ entsteht; eher verständlich wäre dies, wenn man $^2/_3$ statt $^1/_3$ setzt, da $^5/_6$ aus $^2/_3$ durch Zufügung eines Keiles entsteht. CT XI, 41 (Rm. 363) wird deshalb gegen C. im Recht
35 sein, wenn es die C. 314 ff. entsprechenden Zeichen nicht mit *šu-ša-na*, sondern mit *ša-na-bi* zusammengesetzt sein läßt, denn das erwartet man auch in C. 314 ff. Man ändere also in C. 314 *šu-ša-na* in *ša-na-bi*; dann ist auch Rm. 363, 6 zu ergänzen [𒐓 = *ša-na-bi g*]*i-di-*[*ri-g*]*u-u*.

40 281 ff. Als Paralleltext kommt P. 104, Rs. IV in Betracht.

282. P. 104 hat statt *ti-ik-tu* [*d*]*u*(?)*-ul*(-)*ti-ik-tum*, was mir unerklärlich ist; an *tuktû* „Vergeltung" darf man nicht denken. Eher könnte das in neubab. Briefen begegnende *tektu* vorliegen[3].

---

1) Ebendort Z. 3 *ru-ba-a*[*n*(?)*-nu*] = *rabî'ânu*? Z. 5 ist mit C. 265 wohl *ḫu* statt *en* zu lesen. Z. 8 wird nach C. 267 zu ändern sein.

2) Allenfalls „überschüssiger (*dirig*) Rohrhalm (*gi*)".

3) CT XXII, 29: 18; 43: 20; 60: 13; 133: 21 u. ö. Bedeutung vielleicht „üble Nachrede", „Beschwerde".

283. P. 104, 5 hat [*k*]*u-na-šú* statt *kiš-ša-tú* (aus **kinšatu*).

285. [*nu*]-*uṣ-ṣu-ú* zeigt, daß CT XI, 40 (K. 4383), Rs. 20 *nu-uz-zu-u* auch für *nuṣṣû* steht; 93044 (CT XII, 17) ist also in *nu-uṣ-zu*(!)-[*u*] zu verbessern.

287. *is-ri* [1]) ist nicht in *is-ḫu* zu ändern, da auch P. 104 *is-ri* bietet; vielmehr ist Br. 10483 zu ändern. 5

288. Diese Zeile wird an andrer Stelle eingehend besprochen werden (OLZ. 1917).

290. Diese Zeile ergänzt S[b] 41. Das Zeichen ist *ŠU*+*NE* (= *iza*); auch P. 104 ist *NE* noch zu erkennen. S[b] 41—53 ist 10 ein Paralleltext zu C. 290—314.

292. So auch P. 104, IV, 14.

293 f. Ergänze [*šu*-]*ú* in der sum. Spalte; vgl. auch D. 265. Im Zeichennamen ist mit Christian (MVAG. 1913, 1, S. 56 f.) überall *bar-ten*(*û*) statt *maš-ten*(*û*) zu lesen. 15

294. Vielleicht ist *e-ri pu*(!) „finster werden" gemeint trotz des vorhergehenden *erêbu*; vgl. OLZ. 1912, Sp. 449 und Weidner, Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss. 67, 2 (1915), S. 42. In der sum. Spalte ist wohl [𒐈] (d. i. *šû*) zu ergänzen.

297. Lies wohl *ba-ku*(!)-*u*; auch die sum. Aussprache [*š*]*e-e* 20 spricht dafür.

299. Lies *šú âlu*[ki] „dasselbe (= *Kêš*), eine Stadt".

303. Im Zeichennamen lies *še-sig*(!) am Ende.

308 f. *šizû* und *manṣaḫru* für „Drittel" sind neu; vgl. *šin šizî* und *šin manṣahru* (C. 312 f.) für „zwei Drittel". *manṣaḫru* 25 ist natürlich = *MA · NA · TUR* „kleine Mine" = $^1/_3$ Sekel (s. dazu Hrozný, WZKM. XXI, 15 ff.). Vgl. auch Br. 11223.

310. Lies *e-ṭem-mu*. Das Zeichen ist doch genau = Br. 11307.

314. Daß *šu-ša-na* im Zeichennamen hier zweifellos ein Irrtum des Tafelschreibers für *ša-na-bi* ist, wurde bereits oben zu 30 C. 277 bemerkt. Für die sum. Aussprache von *utukku* beachte auch P. 126 *u-du-uk* [2]); auch SAI 8690 ist *ú-ga* in *ú-duk* zu ändern.

317. Daß das Zeichen für $^5/_6$ hier vorliegt, kann nach den Bemerkungen über *gidirigû* (zu C. 277) nicht zweifelhaft sein. In 35 K. 4151 + Rm. 363 [3]) (CT XI, 39 und 41) sind als sem. Lesungen angegeben 1) *ḫa-*[*an*]*-ša ši-iḳ-li* [4]) und 2) [*pa*]*-ra-as-rab*. Wie letztere Gleichung sich zu dem sonst belegbaren *kingusili* = *parab* (D. 121) = $^5/_6$ verhält, wird auch durch C. nicht klarer. Clay liest *pa-ra-aṣ ša šarri*, indes ist *ša* sehr zweifelhaft, und *LUGAL* 40 ist ja in neubabylonischer Schrift von *rab* kaum zu unterscheiden. Wenn das scheinbare *ša* [5]) nur einer zufälligen Beschädigung der

---

1) Wie ist *IS* zu lesen? Außer *is* wäre auch *iz*, *iṣ*, *giš* möglich.
2) Vorhergeht *ki-tim* (= *eṭemmu*).
3) Vgl. dazu Christian, MVAG. 1913, 1, S. 93.
4) D. i. $^5/_6$ Mine; vgl. noch Br. 10041: *ḫa-an-ša-a-ši-ḳil*!
5) Nach der Kopie eher das Wiederholungszeichen.

Stelle sein Entstehen verdankt, so ist doch wohl auch hier [*kin-gu-si-la*] = *pa-ra-as-rab* zu lesen.

318. Lies im Zeichennamen *ba*[*r-ti*]*n-še-tu-kul-gaḳ-ḳa-ku*, d. i. Br. 10899; nach P. 104 (IV, 22) erwartet man als sem. Wert
5 *a-tu-du*. Aber auch K. 4151 hat an dieser Stelle [. .]-*ba-bu*, und so wird man auch in C. zu lesen haben. Da in K. 4151 *atûdu* und *šapparu* erst 9 Zeilen später begegnen, so müssen die dazwischen liegenden sem. Wörter dasselbe Ideogramm haben, also *ŠU·ŠE·KU·KAK* = [1][. .]-*ba-bu*; [2][*ša*(!) *ŠU·ŠE·KU·KAK·*
10 *BAR a*]*p-su-u* (so auch C. 319 zu lesen); [3][. . .][1])-*lum*; [4][. . .][1])-*bu*; [5][. . .][1])-*rum* (?); [6][. . .]-*bu*; [7][*šú-ri*]-*bu* (?)[2]); [8][*š*]*ú-ru-ub-bu-u*; [9]*šal-gu*; [10]*a-tu-du*; [11]*šap-pa-rum*. Als sum. Aequivalent ist wohl überall *sig* zu ergänzen, und dieses ist teils = *sigga* (D. 243), teils = *šeg* (D. 262)[3]).
15 320. Ergänze wohl [*si-ig* | *ŠU·ŠE·KU·KAK* | 𒀸𒀸 | *šú-*[*ri-bu*]; ebenso P. 104, IV, 24.

321. Jedenfalls ein Synonym zu *šuribu*. Nach K. 4151 und P. 104, IV, 25 war das letzte sem. Wort der Tafel *bi-i-nu* (bezw. *bi-nu*), doch glaube ich nicht, daß das bekannte Ideogramm Br. 2733
20 vorliegt; denn man erwartet ein mit *ŠU* beginnendes Zeichen. Gab es etwa neben Br. 2733 ein Zeichen *barten-ṅaggaku* (= *ŠU* + *ELTEG*)? Belegt ist ein solches Zeichen, soviel ich weiß, bisher nicht.

Nachtrag zu C. 103: Die *MÁ* und *KAK* gelesenen Zeichen
25 sind identisch; es handelt sich um das Zeichen *ŠITA* (in UM V, 111, Rs. IV, 11; 121, Rs. 7 hinter *SILA* = *ḲA* angeführt); s. dazu Thureau-Dangin, RA XI, 85 f.

Nachtrag zu C. 287: Br. 10483 ist natürlich im Recht mit der Lesung *is-ḫu*, da eine Form der Wurzel אסח zu erwarten
30 ist. Eigentümlich ist der doppelte Fehler (in C. und P.).

1) Ehelolf, Ein Wortfolgeprinzip (S. 47) ergänzt vielleicht mit Recht 3) [*el*]-*lum*; 4) [*eb*]-*bu*; 5) [*na-am*]-*rum*, obwohl eine sumerische Aussprache *sig* nicht bekannt ist. Oder sollte dies eine dialektische Form für *šen* (D. 264) sein? Christian's Vorschlag hinsichtlich der Ergänzung des Ideogramms (MVAG. 1913, 1, S. 99) erscheint mir nicht annehmbar.

2) Vgl. P. 104, IV, 24.

3) Zum Wechsel von *šeg* und *si*(*g*) vgl. auch D. 262 (unter III. *šeg*).

Vokabular der Manchadsprache.

Von

Missionar Dr. A. H. Francke.

Im vorliegenden Vokabular der Manchadsprache habe ich alle diejenigen Wörter und Formen dieser in Lahul (im Himalaya) gesprochenen Sprache vereinigt, die sich in dem soeben von der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft veröffentlichten Manchad-Markusevangelium sowie in meiner kleinen Sammlung „Die historischen und mythologischen Erinnerungen der Lahuler“ vorfinden. Alle im folgenden Vokabular vorkommenden Orts- und Personennamen entstammen jener volkskundlichen Sammlung. Da die biblischen Eigennamen des Manchad-Markusevangeliums sämtlich der tibetischen Bibel entnommen sind, werden sie im folgenden Vokabular übergangen.

Grammatische Tabellen und Regeln der Manchadsprache finden sich im Vol. III des „Linguistic Survey of India“, und in ZDMG. 63, 78 ff. Mein Vokabular bietet reiches Material zur Ergänzung der bisherigen Forschungen.

Die Manchadsprache ist reich an Fremdwörtern; sie hat sie aufgenommen aus dem Tibetischen, dem Sanskrit und dem Urdu, vielleicht auch aus dem noch wenig erforschten Pahari. Aus dem Tibetischen sind einige Wörter schon in sehr alter Zeit eingedrungen und zwar zu einer Zeit, wo Aussprache und Schreibweise noch übereinstimmten. Hierher gehört z. B. das Wort *phyag* „Hand“, welches im heutigen Tibetischen *chag*, im Manchad aber *phyag* gesprochen wird. Die Orthographie des Vokabulars ist streng phonetisch.

In betreff der Urdufremdwörter läßt sich etwas ähnliches beobachten. Viele von ihnen scheinen in einer frühen Periode des Urdu (als es noch mehr mit Arabisch und Persisch durchsetzt war) eingedrungen zu sein. So finden wir in Manchad eine ganze Anzahl arabischer Wörter, die sich im modernen Urdu nicht nachweisen lassen.

Verwunderlich mag es erscheinen, daß auslautende Nasale nicht immer in den Nasal der Klasse übergehen, welcher der darauffolgende

Konsonant angehört, wie wir das vom Indischen her gewöhnt sind; Sanskrit *uktam ca* wird *uktañ ca*, — aber Manchad *kam-je* wird nicht *kañ-je*.

kh und *ḳh* werden verschieden ausgesprochen: das erstere wie aspiriertes *k*; das letztere wie das deutsche *ch* in „Loch". Ebenso unterscheiden sich *gh* und *g̣h*; *ṛ* ist ein an *l* anklingender Laut (wie z. B. in Urdu *ghoṛa*). Nasalierte Vokale sind durch das Zeichen ~ gekennzeichnet. Schwachtönendes *d* oder *g* sind durch kleinere hochgerückte Buchstaben angedeutet. Verben sind in erster Nennung im Infinitiv, Substantive im Nominativ singularis angegeben. Nicht nachzuweisende Formen sind in Klammern gesetzt.

Fremdwörter haben den Ton auf derjenigen Silbe, welche in der Stammsprache betont wird. Manchadwörter haben den Ton fast immer auf der ersten Silbe. Besteht diese aus zwei Vokalen, welche keinen Diphthong bilden, so hat der zweite Vokal den Ton; z. B. *dheā́-ra*; *droā́l-je*. Die Vorsilbe *ba* hat nie den Ton (z. B. *ba-cég-tsi*).

Die Bedeutung einer Anzahl von Sigeln wolle der Leser gütigst in der Erinnerung behalten, nämlich:

si	=	Singular	ne	=	negiert
pl	=	Plural	du	=	Dual
no	=	Nominativ	int	=	interrogativ
ge	=	Genetiv	inc	=	inklusiv
da	=	Dativ	exc	=	exklusiv
ins	=	Instrumental	1	=	erste Person
lo	=	Lokativ	2	=	zweite Person
abl	=	Ablativ	3	=	dritte Person
pr	=	Praesens	M	=	echtes einheimisches Manchad-Wort
fu	=	Futurum			
pf¹	=	Perfektum I	T	=	Tibetisch
pf²	=	Perfektum II	U	=	Urdu
co	=	Konditional	P	=	Persisch
ger	=	Gerundium	A	=	Arabisch
pa	=	Partizip	E	=	Englisch
ipf	=	Imperfektum	H	=	Hindi
ipr	=	Imperativ	S	=	Sanskrit
te	=	Temporal			

Herr Dr. Walther Aichele hat in liebenswürdiger Weise das Vokabular einer gründlichen Durchsicht unterzogen und dabei eine ganze Anzahl arabischer oder persischer Fremdwörter zum ersten Male festgestellt. Ferner hat Prof. E. Leumann das Vokabular gütigst auf die aus dem Sanskrit stammenden Wörter hin untersucht und dadurch den Wert meiner Arbeit bedeutend erhöht. Beiden Herren gebührt mein herzlichster Dank.

k

ka Pronomen der 2. Person (M). si ge *ka-nu*, si ins *kai*, si da *ka-niṅ*, du no *kye-ku*, du ins *kye-kui*, du da *kye-ku-tiṅ*, pl no *kye-re*, pl ge *kye-tu*, pl da *kye-tiṅ*. *kye-taṅ-sā-te* „mit euch".

ka, *ka-ṭhe*, *ka-ṭe* „außer" (M).

kā-kā „älterer Bruder" (T *ga-ga*). si ge *ka-kau*, si da *ka-ka-bi*. si ins *ka-ke*. *ka-ka-no-a-ku* „älterer und jüngerer Bruder".

ka-ce-ri „Gerichtshalle" (U H *ka-chahri*). si ge *ka-ce-riu*, si da *ka-ce-riṅ*.

ka-chaṅ „vor" (M), Postposition mit Genetiv.

ka-tāb „Buch" (U A *kitāb*). si ge *ka-tāb-bau*.

ka-tha „Erzählung" (S *kathā*).

ka-nā-re „an der Seite, an der Küste von" (P *kānār*).

ka-ṭu „Kind" (M). si ge *ka-ṭu-u*, si da *ka-ṭu-bi*, pl no *ka-ṭu-re*, pl ge *ka-ṭu-tu*, pl ins *ka-ṭu-tsi*.

kā-ṇe „Blinder" (S *kāṇa* „einäugig"). si da *kā-ṇe-bi*, si ins *kā-ṇe-zi*.

ka-pur-tha-la Name eines Bergvolkes (U H).

ka-mām „Wunder" (U). si ge *ka-mām-mau*.

ka-re-ṭu „Eselsfüllen" (U P; P *ḳār*. Vgl. auch S *kareṇu* „Elefantenweibchen").

ka-lag „Lehm" (T).

ka-laṅ-gi „Krone" (M). si ge *ka-laṅ-giu*.

ka-she oder *ka-fi* „befriedigt" (vgl. U A *kāfī* „genügend". In Tinan lautet das Verbum *kas-pi*).

kan-dri oder *kam-bi* „zeigen" (M). pr si 2 *kan-dra-ton*; 3 *kan-drag*; ipf si 3 *kan-dri*; fu si 3 *kam-bo-to*; pa pf *kā-shri*; ger pr *kam-ba*, pf *kan-je*, *kam-nye*; ipr si 2 *kan-dru*.

kaṭh „zusammen" (M).

kab-(tsi) „bedecken" (T *bkab*). pa pf *kab-sri*, ger pf *kab-ce*. 5

kam „Arbeit, Werk" (M).

kam-ma-eg-(tsi) „regieren" (M). fu si 3 *kam-ma-eg-po-to*.

kar „Steuer, Zoll" (S *kara*).

kar „Stern" (T *skar*). pl no *kar-te*. 10

kār-dar „Beamter" (U P *kārdār*).

kār-phi „trocken werden" (M). pr si 3 *kār-phag*, pa pf *kār-ci*, ger pf *kār-ce*.

kar-yār „Versprechen" (U P *kār-yār*). si ge *kar-yār-rau*. 15

kar-yol „Tasse" (T *kar-yol*).

ki, *ki-ta* „oder" (M).

kid-(tsi) „machen" (M). ipf si 3 *kid-ti*. 20

ku-ku-ri „Hahn" (S *kukkuṭa*). si ins *ku-ku-rii*.

ku-ṭi, *ku-bi* „sagen" (M). pr si 1 *ku-ṭa-tog*, 3 *ku-ṭag* oder *ku-ag*, pl 1, 2 *ku-a-ta-ni*, 3 *ku-ṭa-to-re* oder *ku-wa-to-re*; ipf si 3 *kui*, du 3 *kui-ku*, pl 3 *kui-re*; pf si 1 *kud-teg*; fu si 3 *kuo-to*; ipr si 2 *ku-ru*, du 2 *ku-shi*, pl 2 *ku-ni*; pa pr *ku-ṭār*, pa pf *ku-sri*; ger pr *ku-ṭa* oder *ku-wa*, ger pf *ku-ce*; fu ne si 1 *ma-ku-ga*, fu int si 1 *ku-ga*; ipr ne si 2 *tha-ku*; co si 1 *kui-ga-ta* oder *kui-ga-sai-ta*, si 3 *kui-ta* oder *kui-sai-ta*, du 2 *kui-shi-ta*, pl 2 *kui-ni-ta*; te *kud-ta* „als er sagte". 25 30 35

ku-wa „Zisterne" (M).

ku-za „Mann aus Kuḷū (M). 40

ku-zi „stehlen" (T *rku-ba*). ipr ne si 2 *ku-zu-tha*.

ku-(sri) „schlafen" (M). ger pr *ku-sha*; ipr ne pl 2 *ku-sru-ni-thā-ni*. 45

kum „Kissen" (M). si ge *kum-mu*.

kur-ti „Hemd" (M).

kur-tsa „Lamm" (M). pl no *kur-tsa-re.*

kur-tsi „tragen" (T *ḫkhur-ba*). ipr si 2 *kur-tsa*; pa pr *kur-tsāṛ* oder *ku-ṣhāṛ*; ger pr *kur-tsa*, ger pf *kur-je.*

koi „einige" (M). pl ge *koi-tu*, pl da *koi-tiṅ*, pl ins *koi-tsi* oder *koi-dii.*

ko-ṭhi „Haus" (U H *koṭhī*).

ko-pi-li „Schädel" (S *kapāla*). si ge *ko-pi-liu.*

ko-reg-(tsi) „graben" (M). pa pf *ko-reg-si*, ger pf *ko-reg-ke.*

ko-ṛhi „Aussatz". (Entstanden aus **koḍha*, Prākr. *koṭṭha*, S *kuṣṭha*). si ge *ko-ṛhiu.*

koṅ-ṇe „Gichtbrüchiger" (S *kuṇi* „lahm am Arm"). si da *koṅ-ṇe-bi.*

kon-za „Fuß" (M). si ge *kon-zau*, pl da *kon-za-riṅ.*

kyir-ti „Korb" (M).

kyir-(tsi) „umwenden" (M). ger pf *kyir-je.*

kye-di „Gefangener" (M). pl da *kye-di-tiṅ.*

kye-na Pronomen der 2. Person + Begriff „selbst" (tu ipse, vos ipsi) (M). si ge *kye-nau*, si da *kye-na-bi*, si ins *kye-ne*, du ins *kyeṅ-gui*, pl ge *kyen-du*, pl no *kyen-de-bhad-te* „ihr alle". *kyen-daṅ-sā-te* „mit euch".

kye-bi, *kye-ṭi* „senden, hineinstecken, bleiben" (M). pr si 3 *kye-ṭag*, pl 3 *kye-wa-to-re*; ipf si 3 *kye-ri* oder *kye-sri-ri*, pl 3 *kye-ri-re*; fu si 1 *kye-og*; pa pr *kye-ṭāṛ*; pa pf *kye-sri*; ger pr *kye-ṭa*, *kye-wa*, *kye-ṣhra*, ger pf *kye-ce*; fu ne si 3 *ma-kyeu*, *ma-kye-sru*, pl 3 *ma-kyeu-re*; co si 2 *kye-ri-na-sai-ta*, si 3 *kye-sri-ri-ta*, pl 2 *kye-ri-ni-ta*, pl 3 *kye-ri-re-ta*, *kye-ri-re-sai-ta*; te *kyed-ta.* — Die Formen, welche in der zweiten Silbe ein *sr* oder *ṣhr* aufweisen, scheinen im besonderen mit dem Begriff „bleiben" verbunden zu werden.

kyon „Fehler" (T *skyon*).

krab-(tsi) „weinen" (M). ipf si 3 *krab-ti*, pa pr *krab-tsāṛ*, ger pr *krab-pa.*

kraṅ-ni „hart" (M).

kraṅ-(mi) „bauen" (M). fu si 1 *kraṅ-mog*, pa pf *kraṅ-sri.*

kri-sri „trennen" (M). ger pr *kri-ṣhra.*

krim-lho „Taube" (M). si ge *krim-lhou.*

kh

kha-bar „Nachricht" (U A *ḫabar*).

kha-re „schwierig" (S *khara* „hart, rauh").

kha-ṛe „aufrecht" (M).

khã-eg-tsi, *khã-eg-pi* „aufladen, anbinden, leiden" (M). pr pl 3 *khã-eg-tsa-to-re*, ger pf *khã-eg-ke* oder *kha-eg-ke* (?).

khan-dri, *kham-mi* „sehen" (M). pr si 2 ne int *ma-khan-na*, pa pr *khan-drāṛ*, ger pr *kham-ma*, ger pf *khan-nye.* — Weiteres unter *kham-mi.*

khan-nye-khin-nye-me-e „gedankenlos" (M).

khaṇ-ṇe, *khaṇ-ṇi* „Krumen" (M).

kham „Kleid" (M). si da *kham-bi*, pl no *kham-ze*, pl ge (?) *kham-zau*, pl da *kham-ziṅ.*

kham-mi „sehen" (M). ipf si 3 *khā-ṇi*, du 3 *khā-ṇi-ku*, pl 3 *khā-ṇi-re*, fu pl 1 *khā-mo-ni.* ipr si 2 *khāu*, pl 2 *khā-ni.*

khar-koi „neu" (M).

kharts „Lebensmittel" (U A *ḫarjī*), pl da *khar-tsa-riṅ.*

khal „Ledersack" (M). si ge *khal-lau.*

khas-pa „klug“ (T *mkhas-pa*). si ge *khas-pau*, pl no *khas-pa-re*, pl ins *khas-pa-tsi*.
khu-ṛe „umsonst“ (M).
khui „Hund“ (M), (T *khyi*). si da *khui-bi*, pl ins *khui-tsi*.
khur-si „Stuhl“ (U A *kursī*).
khe-yāl „Gedanke“ (U A *ḳhayāl* „Einbildung“). si ge *khe-yāl-lau*, pl da *khe-yāl-la-riṅ*.
khog-si „erhalten, finden“ (M). ipf si 3 *khog-si-ri* „es wurde gefunden“ pass.; ipf pl 3 *khog-zi-re* „sie fanden“ act.; fu si 3 *khog-so-to* „er wird erhalten“; fu pl 1 *khog-po-ni* „wir werden erhalten“; pa pr *khog-tsāṛ*, pa pf *khog-si*; ger pr *khog-sa*, ger pf *khog-she*.
kho-ti „Trompete“ (M).
khoi „passend, treffend“ (M). *ma-khoi* „unpassend“.
khog-ṭaṅ „schwanger“ (M).
khog „das Innere“ (T *khog*). si ge *khog-pau* oder *khog-ṭu*, si da *khog-paṅ* oder *khog-ṭuṅ*.
khyul-dri „rauben“ (M). ger pf *khyul-je*.

g

ga-rīb „arm“ (U; A *ġarīb* „Fremder“). pl da *ga-rīb-ba-tiṅ*.
gag-sa „Ehemann“ (M).
gaṅ-mi „Mann“ (M).
gab-pa „Rede, Neuigkeit“ (M). si ge *gab-pau*; pl no *gab-pa-re*, pl da *gab-pa-riṅ*.
gām „Kasten“ (T *sgam*). si ge *gām-mu*, si lo *gam-muṅ*.
gar-pi „tanzen“ (T *gar*). ipf si 3 *gar-ti*.
gir „Tadel“ (M).
gu (*ku*?) „neun, der neunte“ (T *dgu*).
gu-ṇi „Rede (Poesie?)“ (M).
gu-ru „Lehrer“ (S *guru*). si ge *gu-ruu*, si da *gu-ru-bi*.
gun-ki „Winter“ (T *dgun-ka*).
gun-drum „Wein“ (T *rgun-ḥbrum*). si ge *gun-drum-mu*, *gun-drum-mau*.
guṛ „Hand“ (M). si da *guṛ-riṅ*, si ins *guṭ-ṭi*. — *guṛ-raṅ* (= *guṛ-daṅ*) „mit der Hand“.
go „Berg“ (T *mgo* „Haupt, Spitze“). si ge *gou*, si da *go-bi*.
go-bi „Kraut“ (U H *gobhi*). si ge *go-biu*.
go-tsa „Fels“ (M). si da *go-tsa-riṅ*, *go-tsaṅ*. — *go-riṅ* scheint der Dativ des tibetischen Wortes *mgo* (s. unter *go*) zu sein.
go-tsi „sammeln“ (M). pa pr *go-tsāṛ*.
go-a-phi „zerreißen“ (M).
go-a-hi „Zeugnis“ (U P *gawāhī*).
gyud „Clan“ (T *brgyud*).
gyur-pi „sich ändern“ (T *ḥgyur-ba*). ipr pl 2 *gyur-ti-ni*, ger pf *gyur-ce*.
gye, Pronomen der 1. Person (M). si ge *gyiu*, da *gyi-bi*, ins *gye*. — *gye-pe-tha-le* „nach mir“ (vielleicht statt *gye-be-tsi-tha-le*).
gyod-pa „Reue“ (T *ḥgyod-pa*).
grā „Dorf“ (S *grāma*).

gh

gha „Stoß“ (M).
gha-ṭe „gleich“ Adverb (M).
gha-ri „Stunde“ (U). si ge *gha-riu*, pl da *gha-ri-riṅ*.
gha-ṛi-tse „Straße“ (M). si lo *gha-ri-tsaṅ*.
ghaṭ „Mühlstein“ (S *ghaṭa*).
ghar-bār „Haus“ (U H). si ge *ghar-bār-rau*, si da *ghar-bār-bi*, si lo *ghar-bār-raṅ*. — *ghar-re* „zum Hause“.
ghīt „Lied“ (S *gīta*).
ghuṅ-gi-ri-dhi Name der Tochter eines Rāṇa (M).
ghe-re „Seite, Richtung“ (M).
ghya(ṅ)-ṅa „ich selbst“ (M). — ge *ghya(ṅ)-ṅau*, ins *ghya(ṅ)-ṅe*.

ghyāt „Herr" (M). si ge *ghyat-tau*, si da *ghyat-ta-bi*, si ins *ghyat-te*.
ghra-ki „Besitz" (M). si da *ghra-ki-bi*.

ṅ

ṅa „fünf, der fünfte" (T *lṅa*).
ṅye-na-re, *ṅyen-de* „wir selbst" exc (M). — ge *ṅyen-du*, da *ṅyen-diṅ* (und *ṅye-naṅ* oder *ṅye-naṅ-tiṅ*), ins *ṅyen-zi*.
ṅye-re „wir" exc (M). da *ṅye-tiṅ*, ins *ṅye-tsi*.
ṅyeṅ-gu „wir beide" inc (M).
ṅo-log „Empörung" (T).

c

ca-ḳhar „Kreis, Krone" (S *cakra*).
ca-ṭheg „Ohrfeige" (M).
ca-(tsi) „anwenden, aufschmieren" (M). ger pf *ca-e*.
ca-(tsi) „riechen" (M). ger pf *ca-e*.
ca-re „mehr" (M).
cag-pa „Räuber" (T *jag-pa*). du no *cag-pa-ku*; pl no *cag-pa-re*, pl ge *cag-pa-tu*.
cag-(tsi) „stellen, setzen" (M). ipf si 3 *cag-ti*; ger pf *cag-ke*.
cag-(tsi) „waschen" (M). pa pr *cag-tsār*.
cagh „Stock" (M). si ge *cagh-ḳhau*.
cām „Leder" (UH *cām*; S *carman*). si ge *cām-mau*.
ci-lab „Segen" (T *byin-rlabs*).
cig-pi „eins werden" (T *gcig*). ipf si 3 *cig-ti*.
cin-deg-pi „traurigmachen" (vgl. das folgende Wort).
cind „Trauer" (S *cintā*). si ge *cind-dau*.
cu-cu „Muttermilch, Brust" (M).
cu-tsi „treffen, holen, nehmen" (M).
cu-reg-tsi „drücken" (M).
cuṅ „Haus, zuhause" (M). si da *cuṅ-ṅu-riṅ* oder *cuṅ*.
cub-pe „still" (UH).
ce-pi „wecken" (M). ger pf *ce-ke*.
ceb „Nadel" (T *khab*). pl ge *ceb-tu*.
cog-ti „Speichel" (M). si ge *cog-tiu*.
cog-tse „Tisch" (T *lcog-tse*). si ge *cog-tseu*.
co-a-(tsi) „sprechen; mischen (?)" (M). pr pl 3 *co-a-ca-to-re*, ipr pl 2 *co-a-su-ni*, ger pf *co-a-ce*.
rce „er konnte" in der Verbindung *ma-rce* „er konnte nicht" (M). Weiteres unter *tar-(zi)*.

ch

cha „irgend etwas" (M).
cha-na „wie?" (M).
chag-kan „bereit, fertig" (UH *cakhāna*).
chag-pi „lieben" (T *chags-pa*). pr si 2 *chag-pa-ton(a)*, ipr pl 2 *chag-tu-ni*.
chag-(tsi) „wachsen" (T *chags-pa*). ipf si 3 *chag-ti*.
chag-thsal „sei gegrüßt!" (T *phyag-ḥthsal*).
chal-chol „Unzucht" (T *ḥchol-[spyod]*).
chal-le „etwas (?)" (M). — Mit Negation: „nichts".
chi „was? welches?" (T *ci*). si ge *cha-u*. — *chi-chi* „alle, welche . . . .".
chiṇ-ṇa „Türhalle" (M). si lo *chiṇ-ṇaṅ*.
chu-ṭeg-pi „befreien" (M).
chu-sbal „Schwamm" (T).
chuṇ „Menge" (M). si ge *chuṇ-ṇau*, pl no *chuṇ-ṇa-re*, pl da *chuṇ-ṇa-tiṅ*.
chum-(zi) „einsammeln" (M) (Kausativ von *jum-zi*). pf[1] pl 2 *chum-nya[d]-te-ni*; ger pf *chum-nye*.
che-shi „mehr" (M).
cho-khaṅ „Tempel" (T *chos-khaṅ*). si ge *cho-khaṅ-ṅu*, si lo *cho-khaṅ-ṅuṅ*.

cho-ṭe „klein“ (U H).
cho-ṇi „von welcher Art? wie?“ (M).
cho-al-li „Woge, Welle“ (M).
choi „Religion“ (T *chos*). si ge *choi-u*, pl da *choi-riṅ*.
choi-shad „Predigt“ (T *chos-bśad*).
chog „Richtung“ (T *phyogs*). si da *chog-siṅ*.
chog-ke in *ma-chog-ke-la* „nicht allein“ (vgl. T *chog-pa*).
chog „genug“ (T *chog-pa*).

j

jā-ga „Platz, Ort“ (U P *jāygāh*). pl da *jā-ga-riṅ*.
jā-ti Name eines Clans (H *jati*?). si ge *ja-tiu*.
ja-bar „groß“ (U *jabbār*, A *ǧabbār*).
ja-wā-ni „Jugend“ (U P *ǧawānī*). pl da *ja-wā-ni-riṅ*.
ja-rūr „wirklich, in der Tat“ (U; A *ḍarūr* „Notwendigkeit“).
jag-pa s. *cag-pa*.
jaṅ „Wurzel“ (M?). pl da *jaṅ-riṅ*.
jat-ra „Schauspiel“ (S *yātrā*). pl da *jat-ra-riṅ*.
jān „Leben“ (U; P *ǧān* „Seele“).
jam-mau[= S *Yamasya*]*-desh* „Totenreich“ (S *Yamadeśa*).
jal „Netz“ (H S *jāla*).
ji-band „Geschöpf“ (S [pl] *jīvantaḥ*). pl da *ji-band-tiṅ*.
jin-sreg „Brandopfer“ (T *sbyin-sreg*).
jim-dār „Landwirt, Bauer“ (U P *zämīndār*).
ju-n(i) „Zeit“ (U H *jūn*). pl da *ju-ni-riṅ*.
jū-(zi) „müssen“ (M). pr si 3 *jū*, pr pl 1 *ju-ni*, pr pl int 1 *jus-sa*; pa pf *jū-shi*, ger pf *jū-she*.
jug-pa-ldra „Endzeit“ (T *mjug* „Ende“).
jum-mi „sich versammeln“ (M; vgl. *chum-zi*). ipf pl 3 *jum-ri-re*, pa pf *jum-nyi*, ger pf *jum-nye*.
je-pi oder *je-phi* „geboren werden“ (M?). pa pf *je-khi*; co *je-kaṅ* „wenn er geboren wäre“.
jeg-(tsi) „anwenden, tadeln“ (M). ger pf *jeg-ke*.
jeḍ-ṭe „nur“ (M).
jel-khā-na „Gefängnis“ (d. i. E *jail* + P *ḫānā*). si lo *jel-khā-naṅ*.
jo-ge oder *jog-ye* „würdig“ (S *yogya*).
jo-ra „Kraft“ (U P *zōr*). si ge *jo-rau*, pl da *jo-ra-riṅ*.
jo-i „gehen, kommen“ (M). ipr si 2 *jo*; pa pr *jo-tsāṛ*, ger pf *jo-e*, te *jo-ta*, *jo-tar*.
Jog-nu Name eines Musikanten (M).
jor-kār „mächtig, Held“ (U P *zōr-kār*), si ge *jor-kār-rau*.
jor-re „mächtig“ Adj. u. Adv. (s. *jo-ra*, *jor-kār*).

jh

jha-mā „zum Beispiel“ (U?).
jhag-ra „Streit, Aufstand“ (U H *jhagrā*).
jhaj „Schiff“ (M). si ge *jhaj-jau*, si lo *jhaj-jaṅ*.
jhūṭ „zwei, der zweite“ (M).
jhūl-la od. *jhūl-la-ku* „die Beiden“ (M). ge *jhūl-lau* oder *jhūl-la-kuu*, da *jhūl-la-bi* oder *jhūl-la-ku-tiṅ*.
jhēr „Fischer“ (S? Name einer Kaste?).

ny

nya-wā „Hölle“ (T *dmyal-ba*). pl da *nya-wā-riṅ*.
nyam-(tsi) „schlechterwerden“ (T *nyams-pa*). ger pf *nyam-she*.
nyi „zwei“ (T *gnyis*). *nyi-phi-ki* „zweifach“, *nyi-rag* „zwei Tage“.

nyi-za „zwanzig" (M).
nyi-zau-sā „dreißig" (wörtlich: zwanzig und zehn) (M).
nyi-nyin-za „vierzig" (wörtlich: 5 zweimal zwanzig) (M).
nyi-rā „zweihundert" (M).
nyi-i-li „Blättersproß" (M).
nyug-(tsi) „eintreten, eindringen" (M). ger pr *nyug-sa*.
10 *nye-tsi* oder *nye-bi* „wissen" (M). pr du 2 *nye-wa-ta-shi*; pl 1 *nye-wa-ta-ni*, pl 2 *nye-wa-ta-ni*, pl 3 *nye-wa-to-re*; ipf si 3 *nye-ri*, pl 3 *nye-ri-re*, fu si 3
15 *nye-so-to* oder *nye-o-to*; pr ne si 1 *ma-nye-ga*, si 2 *ma-nye-na*, pl 1 *ma-nye-ni*; fu ne si 3 *ma-nye-u*, pl 3 *ma-nye-u-re*; ger pr *nye-sa*, ger pf *nye-e*.
20 *nyo-ḳhol-ki* oder *nyo-ḳhol-le* „Abend, abends" (M).
nyi-ji „sieben, der siebente" (M). — *nyi-si-mi* „sieben Mann".

25 **t**

ta Silbe zum Hervorheben einzelner Wörter, entsprechend tibet. *ni* (P).
ta-ce oder *ḍa-ce* „bis" (U P *tāki*
30 „bis daß").
ta-(zi) „haben" (M). ipf si 3 *ta-re*.
ta-rār „Schwert" (U H *talwār*).
ta-reg „richtig, recht" (U A *ṭariq?*). — *ta-reg-ga* „ist es richtig?"
35 *ta-lāk* „Scheidebrief" (U A *ṭalāq*).
tai „einige, wie viele?" (M). — *tai-a-mi* oder *tai-mi-a* „einige Leute".
tak-ra „stark, mutig" (U H *ṭakkar?*).
40 *tag* oder *tag-tsi* „in der Mitte" (M).
tag-si „herunterkommen" (oder etwa „herunterbringen"?) (M). ipf pl 3 *tag-zi-re*; fu si 3 *tag-so-to*; ipr si 2 *tag-su*, pl 2 *tag-*
45 *su-ni*; pa pf *tag-si*, ger pr *tag-sa*, te *tag-si-ta* („als es herunterkam").

taṅ „und, mit" (T *daṅ*). Manchmal sagt man auch *raṅ*. — *taṅ-sā-te* „zusammen mit"; *taṅ-tsam-be* „nahe bei".
taṅ-zi oder *taṅ-phi* oder auch *taṅ-mi* „sehen" (T *mthoṅ?*). pr pl 2 *taṅ-ma-ta-ni*; ipf si 3 *taṅ-ri* „er sah" oder „er wurde gesehen", pl 3 *taṅ-ri-re*; pf pl 1 *taṅ-ṅa-te-ni*; fu du 2 *taṅ-mo-shi*, pl 2 *taṅ-mo-ni*, pl 3 *taṅ-mo-re*; pa pr *taṅ-zār*, pa pf *taṅ-shi*; ger pf *taṅ-ṅe*; pr int pl 2 *taṅ-ma-te-ni-a*; co pl 2 *taṅ-ri-ni-ta*. Besondere Formen: *taṅ-phag* „ich kann sehen", *taṅ-phad-da* „kannst du sehen?".
tan-po „fest" (T *brtan-po*).
tāp „Fieber" (S *tāpa*).
tar-(zi) „können" (M). pr si 2 *tar-pha-tan*; ipf si 3 *tar-ti*, pl 3 *tar-ti-re* oder *tar-thi-re*; fu si 1 *tar-phog*, 2 *tar-phon*, 3 *tar-pho-to*, du 2 *tar-pho-shi*, pl 1 u. 2 *tar-pho-ni*, pl 3 *tar-pho-re*; pa pf *tar-chi*; pr ne si 3 *ma-rtu*, pl 3 *ma-rtu-re*; ipf ne si 3 *ma-rti* und *ma-rce* (vgl. oben p. 142[b] 11), pl 1 u. 2 *ma-rti-ni*, pl 3 *ma-rti-re*.
ti „Wasser" (M; doch vgl. T *chu*). si ge *tiu*, si ins *ti-zi*, si da *ti-bi*; pl da *ti-riṅ*.
tig-tsi „einschließen" (M). ger pf *tig-ke*.
tiṅ-ṅi „grün" (M; T *mthiṅ* „blau").
tith „Landsee" (S *tīrtha* „Furt"). si ge *tith-thau*, si lo *tith-thaṅ*.
tu „vor, bevor, früher", mit dem Genetiv (M). *tu-ki-mi* „Vorvater", *tui* oder *tu-zi* „vorher", *tu-riṅ* „damals, dann, dort".
tuṅ-mi „trinken" (T *ḥthuṅ*). ipf si 3 *tuṅ-ri*, pl 3 *tuṅ-ri-re*, fu pl 2 *tuṅ-mo-ni*; fu ne si 1 *ma-tuṅ-ga*.
te-(zi) „eintreten, reiten" (M). ipf

si 3 *te-tsi-re*, ger pr *te-tsa*, ger pf *te-e* (*hid-te-e* „in die Gedanken eindringen"), pa pf *te-si*.

teṅ-zi „schlagen" (M). fu si 1 *teṅ-mog*, pl 3 *teṅ-mo-re*; ger pf *teṅ-ṅe*.

teb-(*tsi*) „drücken" (M). ger pf *teb-ce*.

tel „Öl" (U H; S *taila*).

to-(*tsi*) Verbum „sein" (M; vgl. T *ḥdug*). pr si 2 *to-ton*[*a*], si 3 *tod*, pl 1 *to-to-ni*, pl 3 *to-to-re*; ipf si 3 *toi*, pl 3 *toi-re*; ipr si 2 *to*, pl 2 *to-ni* („setzt euch!"); pr int si 3 *tod-da*, pr ne si 1 *ma-tog*, int pl 3 *ma-to-re-a* („sind sie nicht?"); pa pf *to-ci*, ger pf *to-ce*, co *tod-sai-ta* oder *tod-ta* „wenn er ist" (oder „hat").

to-riṅ „auf, über" (M).

tog „heute" (M).

toṅ oder *toṅ-riṅ* „innen" (M).

to-a-tsi „(um Almosen) bitten" (M).

tra-ḳhan-ṇa „Maurer, Zimmermann" (U P *ṭarrāḥ-i-ḫānā*?). pl ins *tra-ḳhan-ṇa-tsi*.

trab „Rat, Beratung" (T *grabs*).

trab „Peitsche" (M). pl ins *trab-tsi*.

trui oder *trug* „sechs, der sechste" (T *drug*).

tre „Sauerteig" (M).

tro-al-dri s. *dro-al-dri*.

th

tha „nicht" beim Imperativ (M).

tha „Zeit" (M). *do-tha* „zu jener Zeit".

thā-pi „gern haben" (T *thad*). pr pl 3 *tha-pa-to-re*, ipf pl 3 *tha-di-re*, ger pf *tha-ce*, pr ne si 1 *ma-tha-ka*, co si 3 *tha-di-ni-sai-ta* oder *tha-di-ni-ta*.

thā-tsi oder *thā-pi* „hören" (M). pr pl 2 *thā-pa-ta-ni*, ipf pl 3 *thā-zi-re*; pf pl 1 u. 2 *thā-sha-te-ni*, pa pf *thā-ci*, ger pf *thā-she*, co pl 2 *thā-zi-ni-ta*.

tha-le mit Genetiv „nach", mit Dativ „bis" (M). *tha-la-riṅ* „rückwärts"; kommt von *thal* „Ende" (?), si ge *tha-lau*.

thag-(*tsi*) „zerbrechen" (M). ger pf *thag-ke* oder *thag-she*.

thab „Mittel" (T *thabs* „Gelegenheit"). si ge *thab-su*, si ins *thab-si*.

thar-pi „befreit sein" (T *thar-ba*). fu pl 3 *thar-po-re*, fu ne si 3 *ma-thar-tu*.

thal-zi mit Genetiv „wegen" (M).

thiṅ-(*zi*) „sich ausstrecken" (M). ipf pl 3 *thiṅ-ri-re*, ipr si 2 *thiṅ-ṅu*; pa pf *thiṅ-si*; ger pf *thiṅ-ṅe*.

thu „Kraft, Zauberei" (T *mthu*).

thu „Speichel" (T *thu*).

thug-je „Barmherzigkeit" (T *thugs-rje*).

thug-nyid „der Heilige Geist" (T *thugs-nyid*). si ge *thug-nyid-dau*, si ins *thug-nyid-de*.

thug-tsi, nur in der Verbindung *hus-thug-ke* (ger pf) „böse werden" (M).

thus-riṅ mit Genetiv „anstatt" (M).

the-zi „denken" (M). pr pl 2 *the-za-to-ni*, fu si 3 *the-zo-to*, ger pr *the-za*, co si 3 *the-zi-ri-ta*.

the-(*zi*) „angehören" (T *the-ba*). pa pf *the-i*, ger pf *the-e*.

the-(*zi*) „sich fürchten" (M). ger pr *the-wa*.

tho-(*zi*) „können" (M). pr ne si 3 *ma-thos* („er kann nicht"), ger pf *tho-ce*.

tho-re „klein, wenig" (U H *thora*).

tho-ag-(*tsi*) „pflücken, ausreißen, zerstören" (M). ipf pl 3 *tho-ag-ti-re*, ger pf *tho-ag-ke*.

thog-tsi „strecken, stellen" (M). ipf si 3 *thog-ti*, ger pf *thog-ke*.

thor-tsi „ausgießen" (M). ipf si 3 *thor-ti*.

thra-gyeg-tsi „wünschen" (M). ipf pl 3 *thra-gyeg-ti-re*.

thra-ri „Platz“ (M). pl da *thra-riṅ.*
thra-reg-tsi „anfangen, pflanzen“ (M). ipf si 3 *thra-reg-shri-ri,*
5 pa pr *thra-reg-ṭār,* ger pr *thra-reg-ṣha.*
thri-kā-ṇa „fertig“ (U H).
thrīk (und *ṭhīk*) „recht, richtig“ (U H).
10 *thrin-zaṅ* „Evangelium“ (T *ḥphrin-bzaṅ*). si ge *thrin-zaṅ-ṅu,* pl da *thrin-zaṅ-riṅ.*
thrui „Taufe“ (T *khrus*).
thro „Menge, Art“ (T *khrod*). si
15 ge *thro-u,* pl da *thro-riṅ.*
thro-loṅ Name eines Dorfes in Manchad (T *Chod*).
thro-al-dri „zerstören, rauben“ (M). Vgl. auch *dro-al-dri.* ger pf
20 *thro-al-je.*

d

dā „Liebe“ (M).
da-ce „bis“ (M). (Vgl. *ta-ce*).
25 *da-pi* „fallen“ (M). pa pf *da-ci,* ger pf *da-ce.*
dā-ru „Holz“ (S *dāru*).
dā-le „lieb“ (M).
dag-phi „reinigen, gereinigt sein“
30 (T *dag-pa*). ipf si 3 *dag-zi,* fu si 3 *dag-pho-to,* fu ne si 3 *ma-dag.*
dagh-thiṅ mit dem Genetiv „außerhalb“ (M).
35 *daṅ* „und, mit“ (T; vgl. *taṅ*).
daṅ-za „Wiese“ (M). pl da *daṅ-za-riṅ.*
daṅ-(zi) „anhalten“ (M). ger pf *daṅ-she.*
40 *dad-pa* „Glaube“ (T *dad-pa*).
dam-pa „heilig“ (T *dam-pa*). si ge *dam-pau.*
dar-shan „Begegnung“ (S *darśana*).
45 *das-tūr* „Sitte“ (U P *dastūr*).
di „dieses“ (T *ḥdi*). si ge *di-u,* si ins *di-i,* si lo *der, der-tig,* *de-riṅ.* *dii-ta* „dieses“ (emphatisch).
dug-ṅal „Elend, Unglück“ (T *sdug-bsṅal*). pl ge *dug-ṅal-du.*
dud „Teufel“ (T *bdud,* S *māra*). si ge *dud-dau,* si ins *dud-de.*
dur-si „vergleichen“ (T *sdur-ba*).
de-ne „rechts“ (U H *dahnā*).
de-bān „Gericht“ (U P *dīvān*).
De-bu-ṇu Name eines Musikanten (M).
desh „Land“ (S *deśa*). si ge *desh-shau,* si lo *desh-shaṅ;* pl da *desh-riṅ.*
do „jenes“ (M). si ge *do-u,* si da *do-bi,* si ins *do-i,* si lo *dor, dor-tig, do-riṅ;* du no *do-ku,* du ge *do-ku-tu,* du ins *do-kui,* du da *do-ku-tiṅ;* pl no *do-re,* pl ge *do-tu,* pl da *do-tiṅ,* pl ins *do-tsi.* — *du-e, du-saṅ-ṅe* „derselbe“; *do-thar* „zu jener Zeit“. *do-raṅ* „dann“; *do-pel* „zu jener Zeit“.
do-(zi) „treffen, begegnen“ (M). ipf pl 3 *do-i-re;* fu du 2 *do*[*o*]*-to-shi,* pl 2 *doo-to-ni.*
doi-riṅ „ferner“ (M).
doṅ „Graben, Grube“ (M).
doṅ-(zi) „eindringen“ (M). pa pf *doṅ-shi* (z. B. in *drēi-doṅ-shi*).
don „Bedeutung“ (T *don*).
dra-gyeg-pi „zittern“ (M). ger pr *dra-gyeg-pa.*
drā-ri „Zweig“ (U H *ḍāṛhī* „Hängewurzeln des Bargad-Baumes“).
drab-(tsi) „führen“ (M). ger pf *drab-ce.*
dral „Ordnung“ (T *gral*). pl da *dral-diṅ.*
dru „Wolke“ (M). si ge *dru-u.*
dru-beg-(tsi) „untersinken“ (M). ger pf *dru-beg-ke.*
drug „Donner“ (T *ḥbrug*). pl ge *drug-tu.*

drub-pi „erfüllt sein" (T *grub-pa*). ipf si 3 *drub-ti*, fu si 3 *drub-po-to*, ger pf *drub-ce*.
drum-(bi) „ertrinken" (M). ger pf *drum-nye* oder *dru-beg-ke*.
dre-(zi) „vorübergehen" (M). ger pf *dre-ke*.
dre-ra „Tempel" (T *ḥdre-ra*?). si lo *dre-raṅ*.
dre-ra „Wohnung" (M).
drẽi „Dämon" (T *ḥdre*). si da *drẽi-bi*, si ins *drẽi-zi*, pl no *drẽi-re*, pl ins *drẽi-tsi*.
dro-al-dri „entzweigehen" (neutral zu *thro-al-dri*) (M). ger pf *dro-al-je*.
drog-bu „Schnur" (T *grogs-bu*).
drog̈h „Rennen, Gerenne" (T *ḥgro*), in der Verbindung *drog̈h-ran-dra*.

dh

dha-ram „Tugend" (S *dharma*). si ge *dha-ram-mau*.
dhan-mā-ya „Betrug des Reichtums" (S *dhanamāyā*).
dhar-ti „Erde, Boden" (S *dharitrī*). pl da *dhar-ti-riṅ*.
dhi-ni „ein solcher" (M). *dhi-hā* „so".
dhi-ja „Glaube, Vertrauen" (S *dhī*).
dhuṛ „Staub" (S *dhūli*).
dhe-ā-ṛa „Tag" (M). si ge *dhe-ā-ṛau*, pl da *dhe-ā-ṛa-riṅ* oder *dhe-ā-ṛa-tiṅ* oder auch *dhe-ā-ṛa-me-thiṅ*.
dhe-nho-e oder *dhe-nhoi-riṅ* „hier und dort" (M).
dhe-yān „Gedanke" (U H *dhiyān*; A ذهن, ?ادهان). pl da *dhe-yān-na-riṅ*.
dhe-riṅ „hier" (M).
dhel-la eine Münze im Werte von ½ Pice (U H).
dho-ka „Betrug" (U H? oder S *dhaurtya*?).
dho-ni „ein solcher" (M). *dho-hā-e* oder *dhõ* „so", *dho-ni-e* „demgemäß".
dhor „Mittel" (M).
dhre-(zi) „fallen" (M). ger pr *dhre-ṣhra*. 5

n

na „nun, jetzt" (M).
nā-gā Name eines Musikanten (S *nāga*). 10
na-gar „Stadt" (S *nagara*). si ge *na-gar-rau*, si lo *na-gar-raṅ*; pl ge *na-gar-tu*, pl da *na-gar-[ra-]tiṅ*.
na-gar-pa „Nachbar" (M). pl da *na-gar-pa-tiṅ*. 15
na-ṅa-ṭe „nackt" (S *nagna*?).
nā-cu-ne „zum Tanz gehörig" (U H *nāc* „Tanz" = S *nāṭya*).
nā-ta „Verwandter" (U H). 20
nag-ri „Bürger" (hängt mit S *nagara* „Stadt" zusammen).
naṅ-gā-re „Trommel" (Singular oder Plural?) (M).
naṅ-(phi) „Raum haben" (M). ger pf *naṅ-she*. 25
nad-pa „Kranker" (T *nad-pa*). pl ge *nad-pa-tu*, pl da *nad-pa-tiṅ*.
nan „Ding, Sache, Gut" (M). 30
nan-than „angelegentlich, ernstlich" (T *nan-tan*).
nan-dhre „Taubstummer" (M). pl da *nan-dhre-tiṅ*.
nan-shed „Rüstung" (M). 35
nam „Himmel" (T *gnam*).
ni-chó-ṭe oder *ni-cho-ṭa* „Ende" (M). pl da *ni-cho-ṭa-riṅ*. *ni cho-ṭe-ta-ce* „bis zum Ende".
no-kar „Diener" (U P *naukar*). 40 pl ge *no-kar-ra-tu*, pl da *no-kar-ra-tiṅ*.
no-skyal „Leid(antun)" (T *gnod-pa-skyal-ba*).
no-a „jüngerer Bruder" (T *nu-bo*?). 45 si ge *no-a-u*, si ins *no-a-zi*; du no *no-a-ku*; pl no *no-a-re*.

no-a-(phi) „übrigbleiben“ (M). pa pf *no-a-shi*.
nok-sān „Übel“ (U A *nuqṣān*).
nau-pad Name eines Musikanten (U A *naubat* „Musik“).
rna „können“ (M). Nur in dem Zusammenhang: *ma-rna-a* „kannst du nicht?“ — Vgl. *tar-(zi)*.

nh

nha-(tsi) „ruhen“ (M). fu int pl 2 *nha-tso-ni-a*, ger pr *nha-tsa*.
nhu-re „gegenüber“ (M).
nhoi-riṅ „entlang“ (M).

ṭ

ṭa-bar „Familie“ (U H *ṭabbar*). pl ge *ṭa-bar-tu*, pl da *ṭa-bar-ra-tiṅ*.
ṭa-li „Bruchstück, Pflaster“ (M ?). si ins *ṭa-lii*.
ṭa-shis-pi „segnen“ (T *bkra-śis-pa*).
ṭaṅ-ga eine Münze (U H *ṭaṅgā*). si ge *ṭaṅ-gau*; pl ge *ṭaṅ-ga-tu*, pl da *ṭaṅ-ga-tiṅ*.
ṭab „Beratung“ (T *grabs*).
ṭal „Halm“ (M).
ṭi-ra „Auge“ (M). si ge *ṭi-rau*, si ins *ṭi-re*; pl da *ṭi-ra-riṅ*.
ṭig-ṭi „zerstören, abschneiden“ (M). ipf si 3 *ṭig-ṭi*, ipr si 2 *ṭig-tu*, pa pf *ṭig-sri*, ger pf *ṭig-ke*.
ṭiḍh „Heuschrecke“ (U H *ṭiḍḍa*).
ṭu „Schoß“ (M). pl da *ṭu-riṅ*.
ṭun-dri „aufziehen“ (M). ger pf *ṭun-je*.
ṭul-(zi) „schütteln“ (U H *ḍulāna*?). fu pl 3 *ṭul-sro-re*, ger pf *ṭul-je*.
ṭe „Sauerteig“ (M). pl da *ṭe-riṅ*.
ṭe-shi „Krankheit“ (M).
ṭe-zi „treffen“ (M). pa pf *ṭe-ci* (von Krankheit) „befallen“.
ṭel „Dienst“ (M ?).
ṭo-(ṭi) „sich wärmen“ (M). ipf si 3 *ṭo-ri-ri*, ger pr *ṭo-ṭa*.
ṭo-al-tsi „abreißen“ trans.; vgl. *thro-al-je* (M). ger pf *ṭo-al-je*.
ṭoi-tsi mit dem Genetiv „auf“ (M).
ṭog-ṭiṅ mit dem Genetiv „auf“ (M).
ṭau-ṇe „taub“ (M).

ṭh

ṭha-kyeg-(tsi) „hindern“ (M). pf pl 1 und 2 *ṭha-kyeg-ka-te-ni*, ipr pl 2 *ṭha-kyeg-tu-ni*, ger pf *ṭha-kyeg-ke*.
ṭhaṭh „erstaunt, erstaunlich“ (M).
ṭhik oder *ṭhi-kā-ṇa* „recht, richtig“ (U H).
ṭhin oder *ṭhin-ne* „Diener“ (M). si da *ṭhin-na-bi*; pl ge *ṭhin-na-tu*, pl da *ṭhin-na-tiṅ* oder *ṭhin-ne-tiṅ*.
ṭhug-pe „zornig“ (T *ḫkhrug-pa*).
ṭhuṛ-kyeg-(tsi) „abschütteln“. ipr pl 2 *ṭhuṛ-kyeg-ti-ni*.
ṭho-po „Becher, Kelch“ (M).
ṭhe-sri oder *ṭhe-pi* oder auch *ṭhe-ṭi* „besser werden“ (M). ipf si 3 *ṭhe-sri-ri*, si 2 *ṭhe-sri-na*; fu si 1 *ṭhe-sroṅ*, si 3 *ṭhe-sro-to*; ger pr *ṭhe-ṣha*, ger pf *ṭhe-ke*.

p

pa-che „Berührung“ (P *pācha* „Pfote“ ?).
pa-ta „Nachricht“ (M ?).
pā-teg-tsi „glauben“ (M). ipf pl 2 *pā-teg-ti-ni*, pl 3 *pā-teg-ti-re*; ipr ne pl 2 *tha-pā-teg-tu-ni*.
pa-theg-(tsi) „begraben“ (M). ipf pl 3 *pa-theg-ti-re*; ipr ne pl 2 *tha-pa-theg-tu-ni*, ger pf *pa-theg-ke*.
pa-dhar „Ebene, unbebautes Land“ (M ?). si lo *pa-ḍar-raṅ*.
pa-ṭil „steil“ (U H ?).
pa-lan-za „Pferdedecke“ (S *pal-yāna*).
pa-o „Held“ (T *dpā-bo*). si ge *pa-o-u*.

pak-ka „ganz, unzerbrochen" (H; S *pakva* „reif").
pag-(tsi) „messen" (M). fu pl 3 *pag-po-re*, co pl 2 *pag-ti-ni-ta*.
paṅ-wal „Steinflur, Pflaster" (M). pl ge *paṅ-wal-du*.
pat-ri „Los" (?) (M?).
pā[d] „Papier" (S *pattra*?). si ge *pā-du*.
pāp „Sünde" (S *pāpa*). si ge *pāp-pau*, pl da *pāp-tiṅ* oder *pāp-pi-tiṅ*. *pāp-pi-mi* „ein schlechter Mensch".
par „aber" (S *param*).
par-gar „Diener" (P?).
par-ma „zur Zeit als" (M). Meist mit dem Worte *e* („und") verbunden gebraucht.
par-me-sa-ra „Herr (Gott)" (S *parameśvara*). si ge *par-me-sar-rau*, si da *par-me-sar-ra-bi*, si ins *par-me-sar-re*.
pal-dra „Richtung" (M?).
pi oder *pii* „vier, der vierte" (M). *pi-mi-mii-tsi* „durch die vier Leute"; *pi-mi-la-tsi* „auch durch die vier (Leute)".
pii „Gast" (M). pl no *pii-ze*.
pi-taṅ „Tür, Tor" (M). pl da *pi-taṅ-riṅ*.
pi-pi oder *pi-ri* „kommen" (M). pr si 3 *pi-cag*; ipf si 3 *pi-ṛi*, pl 3 *pi-ri-re*; fu si 3 *pi-po-to*, pl 3 *pi-po-re*; pf si 3 *pi-ca-te*, pa pf *pi-ci*, ger pf *pi-ce*; fu ne si 3 *ma-pi-ru*, pl 3 *ma-pi-ru-re*.
pi-yā-re „lieb, teuer" (U H?).
piṅ-mi „ausbreiten, einfüllen" (M). ger pf *piṅ-ṅe*.
pis-kyen „Mahlzeit" (M).
pū-jā-ra „Priester" (S *pūjārha*). si ins *pū-jā-re*.
pu-ri „Zimmer" (S *purī* „Stadt" etc.). pl da *pu-ri-riṅ*.
pu-reg-(tsi) „genügen" (U P *purī*?). ipf si 3 *pu-reg-si-ri*.
puṅ-mi „wachsen" (M). ger pr *puṅ-ma*, ger pf *puṅ-ṅe*.
pun-za „Kopf" (M). si ge *pun-zau*, si lo *pun-zaṅ*.
pur-sho-ṛi „Generation" (S *puruṣa* „Mann" scheint zugrunde zu liegen). 5
puṣh „Knie" (M).
pe „Beispiel" (T *dpe*). si ge *pe-u*; pl ge *pe-tu*, pl da *pe-riṅ*. 10
pe-ṭa-ra „Schüssel" (U H *piṭāra* „breiter Korb"?). si ge *pe-ṭā-rau*, si lo *pe-ṭā-raṅ*.
pe-ṭi „suchen" (M). pr si 2 *pe-ṭa ton*, pl 2 *pe-ṭa-to-ni*, pl 3 *pe-ṭa-to-re*; ipf si 3 *pe-ri*, pl 3 *pe-ri-re*; pa pr *pe-ṭār*; ger pr *pe-ṭa*, ger pf *pe-ce*; co pl 2 *pe-ri-ni-sai-ta*. 15
pe-ṣh(i) „irren" (M). pr pl 2 *pe-ṣha-to-ni*. 20
pen-(dri) „nähen" (M). ger pr *pen-dra*.
po-gaṛ „Würfel, Los" (M?).
po-(zi) „hineinstecken" (M). ger pf *po-she*. 25
po-yaṅ mit Genetiv „unterhalb" (M).
po-hal „Hirt" (M?).
poi „Kraut" (M). si ge *poi-u*. 30
pog „Dach" (M). pl ge *pog-tu*.
pog-phi „fliehen" (M). ipr pl 2 *pog-zu-ni*, ger pf *pog-she*.
pon-(dri) „pflanzen" (M). ipf si 3 *pon-dri*. 35
poṣh „Teppich" (P? *pūsh* „Decke").
poṣh-kham „Bett" (T *khams*).
pau-la „Schuh" (M).
pya „Vogel" (T *bya*). pl no *pya-re*. 40
pyag-(tsi) „verbergen" (T *ḥphag*). pa pf *pyag-si*.
pra-i „sprechen" (M). fu si 2 *pra-on(a)*, pl 3 *pra-o-re*; pa pr *pra-tsār*; ger pr *pra-wa*, ger pf *pre-e*. 45

prad „Rede" (M).
pru-tsa Lokalname eines Ortes bei Chod (M).
pro-je „Türkis" (M?).
5 *pro-(zi)* „streuen, ausbreiten" (M). ipf pl 3 *pro-ri-re*.
rpi „können" (M). Nur in der Verbindung *ma-rpi* „konnte nicht".

10

ph

phā-tsi „verteilen" (M). ipr pl 2 *phā-a-ni*, ger pf *phā-e*, te *phā-tsi-ta*.
15 *pha-rēb* „Verführung, Gemeinheit" (U P *farēb* „Betrug" ?).
phā-sa „Rede" (S *bhāṣā*). pl da *phā-sa-riṅ*.
phan-thog oder *phan-tog* „Vor-
20 teil" (T *thog*). si da *phan-thog-pi*, pl da *phan-tog-riṅ*.
pham-bi „heilen, besserwerden" (T *phan-pa*). fu pl 3 *pham-mo-re*.
25 *phal* „Frucht" (S *phala*). pl da *phal-la-riṅ*.
phi-ki „-fach" (multiplizierend) (M), z. B. *nyi-phi-ki* „zweifach".
phu-caṅ „links" (M). si ge *phu-*
30 *caṅ-ṅu*.
phu-leg-pi „wachsen" (M). pr si 3 *phu-leg-pag*, ger pf *phu-leg-ke*.
phug „Leib, Körper" (M). si ge
35 *phug-kau*, pl da *phug-riṅ* oder *phug-ka-riṅ*.
phug-tsa „Loch" (T *phug* „das Innerste, die Höhle").
phe-ra „Umgegend" (M). si ge
40 *phe-rau*.
phe-re mit dem Genetiv „rings-um, vor" (M).
pho-kyeg-ṭi „befreien, abwerfen, vergeben" (M). ipr pl 2 *pho-*
45 *kyeg-tsa-tu-ni*, ger pf *pho-kyeg-ke*, co si 3 *pho-kyeg-ti-ta*.
pho-jhā-ṛa „einige" (M).

pho-a-re-doi-riṅ „entlang" (M).
pho-ar-tu-riṅ „etwas abseits".
phoi oder *pho-o* „ein wenig" (M).
phōj „Krieg" (M). si ge *phoj-jau*.
phyag „Gruß" (T *phyag* „Hand").
phrol-dri oder *phrol-bi* „erlösen, auflösen" (M). ger pr *phrol-ṣha*, ger pf *phrol-je*.

b

bā „Vater" (M). si da *bā-bi*, si ins *bā-zi*.
bā-ki „Rest" (U A *bāqī*).
ba-ceg-pi oder *ba-cā-eg-tsi* „sich hüten, sich retten" (M). ipr pl 2 *ba-ceg-tu-ni*, ger pf *ba-ceg-ke* oder *ba-cā-eg-ke*, co si 3 *ba-ceg-ti-ta*.
ba-jan-(di) „die Trommel schlagen" (P *bāzīdan* „spielen" ?). pr si 3 *ba-jan-de*.
ba-jār „Hauptstadt" (U P *bāzār* „Markt"). si ge *ba-jār-rau*, si lo *ba-jār-raṅ*.
bā-ji „Gelegenheit, Mal" (U P *bāz* „wieder, zurück").
ba-jīr „Wesir, Beamter" (U A *wazīr*).
ba-ṇeg-ṭi „übereinkommen, begegnen, bereiten" (M). pr si 1 *ba-ṇeg-pog*, du 1 *ba-ṇeg-po-shi*; ipf si 3 *ba-ṇeg-ti* oder *ba-ṇeg-ṭi*; ipr pl 3 *ba-ṇeg-ki-to-ni*, pa pf *ba-ṇeg-ki*, ger pf *ba-ṇeg-ke*, co *ba-ṇeg-ṭi-ta*.
bā-me „links" (S *vāma*).
bā-thsan „Rede" (S *vacana*).
ba-rā-bar [in Verbindung mit *taṅ*, *raṅ* „mit"] „gleich" (U P *ba-rābar*).
ba-rath „Fasten" (S *vrata* „Gelübde"). pl da *ba-rath-riṅ* oder *ba-ra-ta-riṅ*.
ba-ṛa „groß" (S *bṛhat*?).
ba-rāi „Ehre, Größe". si ge *ba-rāi-u*.
ba-ra-dīn „Fest, großer Tag" (S

-*dina* „Tag“?). si ge *ba-ṛa-dīn-nau*; si da *ba-ṛa-dīn-na-riṅ*.
bā-re „klein, Kind“ (M?). si da *ba-re-bi*; *ba-re-riṅ-zi* „von klein auf“.
ba-seg-tsi „gedeihen“ (M). ger pf *ba-seg-ke*, co si 1 *ba-seg-ti-ga-ta*.
bak-shīsh „Geschenk, Gabe“ (UP *bakhshīsh*). si da *bak-shīsh-riṅ*.
bāg „Garten“ (UP *bāğ*). si ge *bāg-gau*, si lo *bāg-gaṅ*.
baṇ „Berg“ (M). si ge *baṇ-ṇau*, si da *baṇ-ṇa-riṅ*, si lo *baṇ-ṇaṅ*.
baṅ „Nest“ (M). si ge *baṅ-ṅu*.
braṅ-zi (selten) oder *baṅ-zi* „wohnen, sitzen“ (M). pr si 3 *baṅ-zag*, du 1 *baṅ-za-to-shi*, pl 3 *baṅ-za-to-re*; ipf si 3 *baṅ-zi-ri*, pl 3 *baṅ-zi-re*; fu si 1 *baṅ-zog*, si 2 *baṅ-zo-na*, pl 3 *baṅ-zo-re*; ipr pl 2 *baṅ-zo-ni*; pa pr *baṅ-zār*, ger pr *baṅ-za*; fu ne si 3 *ma-baṅ-zu*; fu int pl 3 *baṅ-zo-re-a*; co pl 1 *baṅ-zi-ni-ta*, si 3 *baṅ-zi-ri-ta*; te *baṅ-zi-ta*.
ban-dal „Stadt“ (UP *bandar* „Hafen, Handelsplatz“). si da *ban-dal-la-riṅ*.
baṭ „Tasse, Kelch“ (M). si lo *baṭ-ṭaṅ*.
banṭh „Anteil“ (M).
bab-tsa „Schuh, Stiefel“ (M). si ge *bab-tsau*.
bam-(ji) „verrücktsein“ (M). pr si 3 *bam-jag*.
bar-do „Schwierigkeit“ (T). si da *bar-do-riṅ*.
bar-tsa „Tontopf“ (M).
bi-caṅ oder *bi-ce* mit dem Genetiv „mitten unter, durch“ (M). *bi-caṅ-zi* „aus“.
bi-ṇeg-tsi „erwählen“ (M). pa pf *bi-ṇeg-ṣhi*, ger pf *bi-ṇeg-ke*.
big-kar „ohnmächtig“ (UH *bigār* „abnehmen“).
biṅ-(dri) „ausbreiten, bedeckt sein“ (vgl. *piṅ-mi*) (M). ipf si 3 *biṅ-ri*, ger pf *biṅ-ṅe*.
bīr „Bote, Engel“ (S *vīra* „Held“). si ins *bīr-re*, pl no *bīr-re*, pl ins *bīr-tsi*.
bish „Gift“ (S *viṣa*). si ge *bish-shau*.
buṭh „Baum“ (H *boṭa* „Stamm“?). si ge *buṭh-ṭhau*, si da *buṭh-bi*.
be-ja „Samen, Frucht“ (S *bīja*).
be-(ṭi) „drücken“ (M). ger pf *be-ce*.
be-tsi oder *be* mit dem Akkusativ „als“ beim Komparativ (M).
bē-lā „Zeit“ (S *velā*). si da *bē-lā-riṅ*.
be-i oder *be-bi* „fürchten“ (M). ipf pl 3 *be-ri-re*; fu pl 3 *be-o-re*; ipr pl 2 *tha-be-ni* oder *bei-ni-tha-n*, si 2 *be-me-e* oder *be-ma-be-e*; pa pr *be-tsār*, ger pr *be-wa*, ger pf *be-e*, co si 3 *be-ri-ta*.
be-ṛa „Gespenst“ (M?).
bed „Furcht“ (M).
ben-dri „Fluß“ (M). si ge *ben-dri-u*, si da *ben-driṅ*.
bo-ta-la „Flasche“ (UE [*bottle*]).
bō-li „Sprache“ (UH *bōl*). si da *bō-li-riṅ*.
boṅ-phi „sich ausbreiten, vermehren“ (M). pr si 3 *boṅ-phag*.
bōl „Prophezeiung“ (UH *bōl*).
bya-heg-(tsi) „zur Gattin geben“ (M). fu si 1 *bya-heg-pog*.
byağh-ğhe „geheim, verborgen, abgeschnitten“ (M).
byei „ein wenig“ (M).
byai-ri „Feind“ (S *vairin*). pl no *byai-ri-re*, pl ge *byai-ri-tu*; pl ins *byai-ri-tsi*.
byai-ri-paṇ „Feindschaft“ (M).
bran „Zweig“ (M). pl ge *bran-du*, pl da *bran-diṅ*.
bran „-fältig“ (M). si ge *bran-nau*.
bren-za „Finger“ (M).

bh

bha-gat „Opfer“ (S *bhakta* „Teil, Nahrung“ ?).

bhai „siehe!“ (M).

bha-eg-(tsi) „werfen“ (M). ger pf *bha-eg-ke*.

bhā-she mit dem Genetiv „gleich, gemäß“ (verwandt mit S *bhāṣ* „sprechen“).

bhad-te „viele, alle“ (M). pl ge *bhad-te-tu*, pl ins *bhad-te-tsi*, pl da *bhad-te-tiṅ* („.... als alle“, *bhā-be-tsi* oder *bhad-te-be-tsi*). Auch als Pluralzeichen verwendet.

bhar-nam „rings herum“ (M).

bharm oder *bha-ram* „Zweifel“ (U H *bharmī* „verdächtig“).

bhi-ti „Mauer“ (S *bhitti*).

bhū-nyil „Erdbeben“. (Der erste Teil ist S *bhū* „Erde“.)

bhur „Ähren“ (M).

m

ma „nicht“ (T *ma* und *mi*). *ma-chog-ke-la* „nicht allein“, *ma-the-c* „außer“.

mā-ji „schlecht, traurig“ (M).

ma-neg-tsi „an etwas lehnen (horchen ?)“ (M). pa pr *ma-neg-tsār*, ger pf *ma-neg-ke*.

ma-lā-ṇi Name eines Tänzers (M).

mā-li „Gärtner“ (H S *mālin*). si ge *mā-li-u*, pl ins *mā-li-tsi*, pl ge *mā-li-tu*.

ma-shar „Verachtung“ (U A *mas-ḳhara* مسخرة „Spott“).

ma-shāṇ „Grab“ (H *masān* „Verbrennungsplatz der Toten“, S *śmaśāna*). si ge *ma-shāṇ-ṇau*, si lo *ma-shāṇ-ṇaṅ*.

mat-lab „Meinung“ (U A *maṭlab* „Absicht“).

mad „es ist nicht“ (T *med*). *mad-da* „ist nicht?“.

man „Herz, Gesinnung“ (H, S *manas*). si ge *man-nau*, si da *man-na-riṅ*.

man-ji „Bett“ (S *mañca*). si ge *man-jiu*.

man-mā „Geduld“ (M ?).

maths „Fisch“ (S *matsya*). si ge *maths-thsau*.

maṛh „Leiche“ (S *mṛta* ?). si ge *maṛ-ṛhau*, si da *maṛ-ṛha-bi*.

māl „Reichtum“ (U A *māl*). si ge *māl-lau*; pl da *māl-tiṅ* oder *māl-la-tiṅ*, pl abl *māl-laṅ-zi*.

mar-ji „Wille, Gefallen“ (U A *marẓī* „Zustimmung“).

mar-bal Ortsname in Manchad (M).

mi „Mann“ (T *mi*). si ge *mi-u*, si ins *mii-zi*, si da *mii-bi*; pl no *mii-re*, pl ge *mii-tu*, pl ins *mii-tsi*, pl da *mii-tiṅ*; *mi-a-mii-re* „einige Leute“ (pl ins *mi-a-mii-tsi*).

mi-gyud „Volk“ (T *mi-brgyud*).

mi-yō̃ „Tochter“ (M). si ge *mi-yō̃-u*, si da *mi-yō̃-bi*, si ins *mi-yō̃-zi*.

mi-rab „Generation“ (T *mi-rabs*). si ins *mi-rab-tsi*, si da *mi-rab-pi*.

mi-sa-tsār „Henker“ (T *mi-gsod-mkhan*).

mig „Nadelöhr“ (T *mig* „Auge“). si ge *mig-tu*.

mig „Zahl“ (M).

mig-log „Mißgunst“ (T *mig-log*).

min „Name“ (T *miṅ*). si ge *min-du*, si ins *min-zi*, si da *min-bi*; pl da *min-diṅ*.

mim-bi „reifen“ (T *smin-pa*).

mu-kha oder *mu-ḳha* „Rand“ (S *mukha* „Mund“). si da *mu-kha-riṅ* oder *muḳh-ḳha-riṅ*.

mu-khe oder *mu-ḳhe* „durch; vermittels“ (M).

mu-thu „Hals“ (M). si lo *mu-thuṅ*.

mu-dar-sa „Schule“ (P A *madra-sah*). si lo *mu-dar-saṅ*.

mug „Schnee“ (M). si ge *mug-tu*.

mun-je „Morgen, am Morgen" (M). *mun-je-nyo-re* „sehr früh".
mun-dhra „Anfang, erst" (M). si ge *mun-dhrau*.
murth „Gestalt" (H; S *mūrti*).
me oder *me-e* „nichts" (T *med*, *med-de*). si ge *me-u*, pl no *me-e-re* („nichts habend").
me „Feuer" (T *me*). si ge *me-u*.
me-thiṅ mit dem Genetiv „nach" (M).
me-tsa „Gemahlin" (M). si da *me-tsa-bi*.
me-tsi-mi „Frau" (T?). si ins *me-tsi-mi-i*, si da *me-tsi-mii-bi*, pl ge *me-tsi-mii-tu*. *me-tsi-mi-raṅ* „mit der Frau".
me-ag „Bräutigam" (T *mag*). pl ge *me-ag-tu*.
mēz „Tisch" (U P *mīz*). si ge *mez-zau*.
mes „unrecht" (T *mi-ḥos*).
mo „Gesicht" (M). si da *mo-diṅ*.
mo-ṇe „wirklich" (M). *mo-ṇe . . . ma* „nie".
mo-lam „Gebet" (T *smon-lam*).
mod „Natur" (T *ṅo*). si da *mod-tiṅ*.

mh

mhast „viel" (M). pl ge *mhast-stau*. — Auch als Pluralzeichen verwendet.
mho-ṛe „groß, größer" (M).
mhon-jol „Fluch" (M).

ts

tsu-lā-eg-tsi „befehlen (?)" (M). pr pl 3 *tsa-lā-eg-tsa-to-re*.
tsag-ti „Bier, Wein" (M). si ge *tsag-ti-u*, si ins *tsag-ti-i*.
tsan-za „Tasche" (T *chanda*).
tsam „Haar" (M). si abl *tsam-zi*.
tsam-be mit dem Genetiv „nahe" (M).
tsar-pi „senden" (M). pr si 1 *tsar-tsa-tog*, pl 3 *tsar-tsa-to-re*; ipf si 3 *tsar-ti*, pl 3 *tsar-ti-re*; ipr si 2 *tsar-tu*, pa pr *tsar-tsār*, pa pf *tsar-si*; ger pr *tsar-pa*, ger pf *tsar-ce*; co pl 1 *tsar-ti-ni-sai-ta*, te *tsar-ti-ta*.
tsāl „Benehmen" (H *chāl*, S *carita*).
tsum-zi oder *tsum-mi* „ergreifen, kaufen" (M; vgl. T *ḥdzin*). pr pl 2 *tsum-nya-te-ni* (oder pf?); ipf pl 3 *tsum-ri-re*; fu pl 3 *tsum-mo-re*; pa pr *tsum-zār*, pa pf *tsum-si*; ger pf *tsum-nye*, co si 3 *tsum-ri-ta*, pl 2 *tsum-ri-ni-ta*, pl 3 *tsum-ri-re-ta*.
tsi-tsi „waschen" (M). ger pf *tsi-e*.
tse-(tsi) „schreiben" (M). pf[2] si 3 *tse-a-to*, pa pf *tse-si*, ger pf *tse-e*.
tse-lā „Jünger" (H *chela*, S *ceṭa*). pl no *tse-lā-re*, pl ge *tse-lā-tu*, pl ins *tse-lā-tsi*, pl da *tse-lā-tiṅ*.
rtsār „fähig" (M). Dies Wort findet sich nur in der Verbindung *ma-rtsār* „unfähig"; vgl. *ma-rce* oben p. 142[b] 11.

ths

thsa „Salz" (T *thsa*). si ge *thsa-u*.
thsa-nyi „leicht" (M).
thsaṅ-tal-za „Leuchter" (P *shan-dāl* [aus A *sham'dān*]). si ge *thsaṅ-tal-zau*.
thsaṅ-zi „werfen" (M). pr si 2 *thsaṅ-za-ton*, pl 2 *thsaṅ-ṅa-ta-ni*, ipf si 3 *thsaṅ-di*, pl 3 *thsaṅ-di-re*; pa pf *thsaṅ-si*; ger pf *thsaṅ-ṅe*.
thsaṅ-si „weiß" (T *thsaṅs-pa* „rein").
thsir „Gürtel" (M). si lo *thsir-tuṅ*.
thsir-tsi „rings herum" (M).
thsu-tsi „binden, fesseln" (M). pa pf *thsu-si*, ger pf *thsu-ce*.
thso-kra „Knabe" (U H *chokra*). si ge *thso-krau*.
thso-a „Zahn" (T *so*).
thso-ag „Dorn" (M). pl ge *thso-ag-tu* oder *thso-ag-ṭu*.
thsod-khan-dri „untersuchen, prüfen" (T *thsod-lta-ba*).
thsor-tsi „zusammenbrechen" (M). ger pr *thsor-sa*.

dz

Ohne Belege.

w

wa-(phi) „lachen“ (M). ipf pl 3 *wa-ḍi-re*.
waṅ „Macht“ (T *dbaṅ*).
waṅ-zi „eindringen“ (M). pa pf *waṅ-ṅi*, ger pf *waṅ-ṅe*, ipr ne si 2 *tha-waṅ-ṅu*.
wal-zi „ernten“ (M). pa pr *wal-zāṛ*.
woi „gewiß, ja“ (M).
woi „weit, entfernt“ (M). — *woi-riṅ-zi* „von weitem“.
woi-rhag „am folgenden Tage“ (M).

zh

zheg-daṅ „Neid“ (T *zhe-sdaṅ*).

z

za-i „Nahrung“ (M; oder etwa T?). si ins *za-i-zi*, si da *za-i-riṅ*.
za-i „essen“ (M; doch vgl. T *za-ba*). pr pl 3 *za-a-to-re*, ipf si 3 *za-ri*, ipf pl 3 *za-ri-re*; pf² si 3 *ze-a-to*; fu pl 3 *za-u-re*, ipf pl 2 *zā-ni*, pa pr *za-tsāṛ*, ger pr *za-wa*, ger pf *ze-e*, te *zad-ta(r)*.
zaṅ-zi (M). Nur in der Verbindung *nam-zaṅ-ta* oder *nam-zaṅ-thar* „als die Morgenröte erschien“.
zi „bitte!“ (U H). (Entspricht dem respektvollen *ji* im Urdu).
zir-phi „heiß brennen“ von der Sonne gesagt (M).
zil „Glanz, Herrlichkeit“ (T).
ze-tun „Olive“ (U A *zaitūn*). si ge *ze-tun-nau*.

'a

Ohne Belege.

y

yā „Mutter“ (M). si ge *yā-u*, si ins *yā-zi*, si da *yā-bi*. — *yā-a-bā* „Vater und Mutter“ = „Eltern“, du ge *yā-a-bā-ku-tu*, du da *yā-a-bā-ku-tiṅ* oder *yā-a-bā-tiṅ*.
ya-ma „Honig“ (M).
yad „Leinwand, Vorhang“ (M). si lo *yad-duṅ*.
yan-(tsi) „zerstreut werden“ (T *yan-pa*). fu si 3 *yam-bo-to*.
yam-tsan „erstaunt, erstaunlich“ (T *ya-mthsan*).
yār „Freund“ (U P *yār*). — *yār-nā-ta* „Freunde und Verwandte“.
yal-(zi) „wanken“ (T *yal-ba*). fu si 3 *yal-bo-to*, ger pf *yal-je*, pr ne si 3 *ma-yal*.
yui „alt“ (M).
yug „Schwiegermutter“ (T *sgyug-mo*). si da *yug-pi*.
yub-(tsi) „abschieben“ (M). ger pf *yub-she*.
ye-shi-ri „großer Türkis (?)“ (M).
yo „Sohn“ (M). si ins *yo-zi*, si da *yo-bi*, du no *yo-ku*.
yo-ci „leicht“ (M).
yo-nyi „hungrig“ (M).
yoṅ mit dem Genetiv „abwärts, herunter“ (M). *yoṅ-riṅ* „in den Abgrund“.
yō̃ṣh „Hunger“ (M).

yh

yha-tsa „auch, ferner“ (M). — *yha-tsa-yha-tsa* „immer weiter“.
yha-tsi „zurückbringen“ (M). ger pf *yha-ce*.
yhar-tsi „unterwerfen, zähmen“ (M). ger pr *yhar-za*.
yhu-(ṣhi) „lehren“ (M). pr pl 3 *yhu-ṭa-to-re*, ipf si 3 *yhu-ri*, pf si 3 *yhu-ca-te* oder *yhu-ce-te*, fu si 1 *yhu-pog*, ipr pl 2 *yhu-ṣhi-ni*, pa pf *yhu-ṣhi*, ger pf *yhu-ce*.
yhur-na „bald“ (M).
yhō̃-(ṣhi) „verlieren“ (M). ger pr *yhō̃-ṣha*.

yho-si oder *yho-pi* „beendigen, enden“ (M). ger pr *yho-sa*, ger pf *yho-ce*, pr si 3 *yho-cag*.

r

rā „hundert“ (M). — *rā-pa-ti* „hundertfach“.

Ra-ghu Name eines Fürsten (S *Raghu*).

rā-ji „zufrieden“ (U A *rāẓī*).

rā-dza „König“ (S *rājan*). si ge *rā-dzau*, si ins *rā-dze*; pl ge *rā-dza-tu*.

rā-ṇa „Fürst“ (H, S *rājānaka*). si ins *rā-ṇe*. — *rā-ṇe-re* „fürstlich“.

ra-wāj „Sitte, Brauch“ (U, P *rawā'ī*?). si ins *ra-wāj-je*.

rā-si „Macht, Reich“ (H?). si da *rā-si-riṅ*.

rai „halb“ (M).

rai-ta oder *rai-ti* „Königreich“ (U?, H?). pl ins *rai-ti-tsi*.

rai-ta „Schar“ (M?).

rag-zaṅ „Kupferkessel“ (T *rag-zaṅs* „Messing, Kupfer“).

raṅ „Hand“ (M). — *raṅ-kon-za* „Hände und Füße“.

raṅ „und“ (T). Mit *raṅ* wechselt *taṅ*, *daṅ*. — *raṅ-sā-te* „zusammen mit“.

raṅ-gi „hoch“ (M).

raṅ-gyal „Hochmut“ (T *raṅ-rgyal*).

rāj „Reich“ (S *rājya*). si ge *rāj-jau*.

rāt „Nacht“ (S *rātri*). si da *rāt-riṅ*. — *rāt-dīn* „Tag und Nacht“.

ran-ḍri oder *ra-mi* „geben“ (M). pr si 1 *ran-ḍra-tog*, si 2 *ran-ḍra-to-na*, si 3 *ran-ḍrag*, pl 1 u. 2 *ran-ḍra-to-ni*, pl 3 *ra-ma-to-re*; ipf si 3 *rā-i*, du 3 *rā-i-ku*, pl 3 *rā-i-re*; pf[1] si 3 *ran-de*, pl 2 *ran-de-ni*; pf[2] pl 3 *ran-ḍo-re*; fu si 1 *ra-mog*; si 2 *ra-mo-na*, si 3 *ram-to* oder *ra-mo-to*, pl 1 u. 2 *ra-mo-ni*, pl 3 *ra-mo-re*; ipr si 2 *rā-u*, pl 2 *rā-ni*; pa pr *ran-ḍrār*; pa pf *rā-ṣhi*; ger pr *raṅ-ga* oder *ram-ma*, ger pf *ran-nye* oder *rē-e*; fu int si 1 *raṅ-ga*, si 2 *ra-na-a*, pl 1 *ra-nyi-a-* [*tha-ra-nyi*] „sollen wir geben [oder nicht]?“. co si 1 *rā-i-ga-ta*, pl 2 *rā-i-ni-ta*, pl 3 *rā-i-re-ta* oder *rā-i-re-sai-ta*. co passiv si 3 *rē-aṅ-ta* „wenn es gegeben würde“. — *ran-ḍa-ce* „bis er gibt“.

ran-ḍri-bā-ji „Ehebruch“ (wörtlich „Gelegenheitgeben“) (M? P?).

Rām-dū „Name des Landes Kulū“ (S).

Rām-mi „Rāma zugehörig“ (S).

ri-ye-ri „Messing“ (U; scheint mit A *riyā* „Heuchelei“ zusammenzuhängen).

rim-ba „Seite rechts oder links“ (T *rim-pa* „Ordnung“). si da *rim-ba-riṅ*, si ins *rim-be* „ringsherum“.

ru-ṭhe „gut“ (M). si ins *ru-ṭhe-zi* „wohl“ (adv.).

Rū-pi-rā-ṇī Name einer Fürstin (H, S).

rug-(tsi) „mit den Zähnen knirschen“ (M). ger pf *rug-ke*.

rub-si „drängen“ (T *rub-pa*). ipf si 3 *rub-si-ri*.

rul „Band“ (M?).

re „acht, der achte“ (M).

re-tur „Mitternacht“ (S *rātri*?). si ge *re-tur-ru*, si da *re-tur-ziṅ*.

re-(zi) „bleiben“ (M). ipr pl 2 *re-to-ni*.

re-ṛi „hören“ (M). pr si 3 *re-ṛag*, du 3 *re-ṛa-to-ku*; ipf si 3 *re-ṛi-ri*; ipr pl 2 *re-ṛu-ni* und *re-ṛi-ni*; pa pr *re-ṛār*, ger pr *re-ṛa*, co pl 3 *re-ṛi-re-sai-ta*.

reg-(tsi) „zeigen“ (M). fu si 1

reg-pos, si 3 *reg-po-to*; fu ne si 3 *ma-reg-tu*; co pl 2 *reg-ti-ni-ta.*

ren ein Hohlmaß (M).

5 *Ro-ku-ṇu* Name eines Musikanten (M).

ro-ṭi „Brot" (UH). si da *ro-ṭi-riṅ.*

ro-pi „aufgehen oder untergehen"

10 (von der Sonne) (M). pr si 3 *ro-pas*, ger pf *ro-ce.*

ro-sreg-(tsi) „zornig sein" (M). fu pl 3 *ro-sreg-sro-re.*

ro-ag-(tsi) „weiden" (M). pa pr

15 *ro-ag-tsār* mit der Bedeutung „Hirt"; ger pr *ro-ag-sa.*

rōg „Krankheit" (S *roga*). si da *rōg-riṅ.*

roṣh „Zorn, Haß" (S *roṣa*).

20

rh

rhag „Stein" (M). si ge *rhag-ṭu* (oder Plural?).

rhag (oder *ras*?) „Tag" (M).

25 *rhaṅ* „Pferd" (M). si ge *rhaṅ-zu.*

rhi „Feld" (M). si ge *rhi-u*; pl no *rhi-re*, pl da *rhi-riṅ.*

rhiṅ „Schwester" (T *sriṅ*). pl

30 no *rhiṅ-re.*

rhug-tsi oder *rhug-pi* „fragen" (M). pr pl 2 *rhug-tsa-to-ni*, ipf si 3 *rhug-ti*, pl 3 *rhug-ti-re*; pf[1] du 2 *rhug-ka-te-shi*,

35 fu si 1 *rhug-pos*, ger pr *rhug-tsa* oder *rhug-pa*; ger pf *rhug-ke*, co si 3 *rhug-ti-ta.*

rhug-sār „Hauptmann, Befehlshaber" (M).

40 *rhub-ṣha* „durch" (M).

rhum-zi „warten, aufhalten" (M). pa pr *rhun-drār*, ger pr *rhum-za*, te *rhum-zi-ta.*

rhe-ṭa „Ohr" (M). si ge *rhe-ṭau*,

45 si ins *rhe-ṭe.*

rhe-(tsi) „verachten" (M). ipf pl 3 *rhe-tsi-re*, ger pr *rhe-tsa.*

l

la „auch, sogar" (M).

la-ṭe „lahm" (M?).

la-ṭhi „Stock" (H *lāṭhī*; Prākrit *laṭṭhi* [= S *yaṣṭi*]).

la-ma „Priester" (T *bla-ma*). si ge *la-mau*, si ins *la-me*; pl ge *la-ma-tu*, pl ins *la-ma-tsi*, pl da *la-ma-tiṅ.*

la-tsaṅ „Mond" (T *zla* „Mond"). si da *la-tsaṅ-bi.*

lag-lag „leicht (zu heben)" (S *laghu*?).

laṅ „Dach" (M). si da *laṅ-diṅ.*

laṅ-(zi) „verkaufen" (M). pa pr *laṅ-zār*, ger pf *laṅ-ṅe.*

lan „Antwort" (T lan). si da *lan-diṅ.*

lan „Wind" (M). si da *lan-bi.*

lab „Blatt, Blätter (des Baumes)" (T *lob-ma*).

lam „Gelegenheit" (M).

las „Preis" (M). si ge *la-zu*, si da *la-ziṅ.*

le-pi „treffen, stoßen" (M). pr si 3 *le-pas*, fu si 3 *le-po-to*, ger pf *le-ke.*

le-(pi) „wachsen" (M). pr si 3 *le-pas*; ipf si 3 *le-ti*, pl 3 *le-ti-re*; ger pf *le-khe* (= „ungefähr").

lē-(pi) „hungrigsein" (M). ger pr *le-ta*, ger pf *le-ke.*

le-(tsi) „sich anziehen" (M). ipf pl 3 *le-ti-re*, ipr pl 2 *le-ti-ni*; ger pr *le-tsa*, ger pf *le-ke.*

le-u „Kapitel" (T). si ge *le-u-u.*

len-(zi) „führen, tragen" (M). ger pr *len-za.*

lo-bi „fein" (M?).

log-(tsi) „lesen" (T *klog-pa*). pf pl 2 *log-ka-te-ni*, ger pf *log-ke.*

log-sa „Hochland" (M).

lau-ṛi „Stock" (H *lāṭhī*, *lauḍṛā*). si ins *lau-ṛī.*

lh

lha-rje „Arzt" (T *lha-rje*). pl ins *lha-rje-tsi*.

lha-zi, *lha-bi* oder *lha-i* „machen" (M). pr si 1 *lha-a-tog* oder *lha-za-tog*, si 2 *lha-a-ton*, si 3 *lha-zag*, du 1 u. 2 *lha-a-to-shi*, pl 1 u. 2 *lha-a-to-ni*, pl 3 *lha-a-to-re*; ipf si 3 *lha-i*, du 3 *lha-i-ku*. pl 3 *lha-i-re*, pl 2 *lha-i-ni*; fu si 1 *lha-og*, si 3 *lha-o to*, pl 1 u. 2 *lha-o-ni*, pl 3 *lha-o-re*; pf[1] si 1 *lhad-teg*, si 3 *lhad-te*, pl 1 u. 2 *lhad-te-ni*, pf[2] si 3 *lhad-to*; ipr si 2 *lha-u*, du 2 *lha-shi*, pl 2 *lha-ni*; pa pr *lha-zār*, pa pf *lha-si*; ger pr *lha-wa*, ger pf *lhe-e*; fu int si 1 *lha-ga*, fu ne *ma-lha-u*; co si 2 *lha-i-na-ta*, si 3 *lha-i-ta*, pl 2 *lha-i-ni-ta*; te *lhad-tar* oder *lhad-ta*. — *ma-lhe-aṅ-ta* scheint zu heißen: „wenn er nicht gemacht hätte"; *lha-a-to* ist wohl Nebenform zu *lha-zag*.

lhan-zi „schwankend (im Wind)" (M).

lham-me „zusammen"; „lang (?)" (M).

lham-(zi) „braten" (T *slam-pa*). ipf du 3 *lham-ri-ku*, fu int pl 2 *lham-ni*.

lhi-i „schwer" (M).

lhe „Zunge" (M). si ge *lhe-u*, si da *lhe-riṅ*.

lhe-ja „Mittel" (M). si lo *lhe-jaṅ*.

lhe-pi „ausziehen (Kleider)" (M). ger pr *lhe-tsa*.

lheb-(tsi) „ankommen" (T *sleb-pa*). fu pl 3 *lheb-po-re*, ger pf *lheb-ce*.

sh

sha „Fleisch" (T *śa*).

sha-guṇ „Opfer" (H; S *śakuna* „Omen" etc.). si ge *sha-guṇ-ṇau*, si da *sha guṇ-ṇa-riṅ*.

sha-ta „besonders" (M). *sha-ta-sha-ta* „verschiedene".

sha-pi oder *sha-tsi* „sagen" oder „sprechen" (T). ipf si 3 *sha-di*, pl 3 *sha-di-re*, pf pl 3 *sha-ca-te-re*; fu si 1 *sha-pog*, si 3 *sha-po-to*; ipr si 2 *sha-du*, pl 2 *sha-du-ni*; pa pr *sha-tsār*, ger pf *sha-ce*. 5

sha-za-tsār „wildes Tier" (wörtlich „Fleischfresser") (T *śa-za-mkhan*). 10

shaṅ-ṇi „Kette, Fessel" (M). si ins *shaṅ-nii*.

shar-na „klar" (U *sharn*). 15

shi-ri „alle" (M).

shi-re „erst; auf dem Kopf" (S *śiras*).

shikh „Lehre, Ermahnung" (S *śikṣā*). si da *shikh-riṅ*. 20

shir „Wüste" (M). si ge *shir-tu* (oder Plural?).

shil-zi „senden, tragen, führen" (M). pr si 3 *shil-zag*, ipf pl 3 *shil-li-re*, fu pl 3 *shi-o-re*; ipr si 2 *shil-la*, pl 2 *shil-la-ni*; pa pr *shil-zār*, ger pf *shil-je*, te *shil-da*. 25

shu-ja „Herz" (U P A [A *shujā'a* „Tapferkeit"]). si ge *shu-jau*, si lo *shu-jaṅ*. 30

shu-bi „sein, werden" (M). pr si 1 *shu-ga*, si 2 *shu-na*, si 3 *shud*, du 3 *shu-ku*, pl 1 u. 2 *shu-ni*, pl 3 *shu-re*; ipf si 3 *shu-i*, pl 3 *shu-i-re*; pf si 3 *shud-te*, pl 1 u. 2 *shud-te-ni*; fu si 1 *shu-og*, si 2 *shu-on*, si 3 *shu-o-to*, pl 1 u. 2 *shu-o-ni*, pl 3 *shu-o-re*; ipr si 2 *shu*, pa pf *shu-ci*, ger pf *shu-ce*; fu ne si 3 *ma-shu*, pr int si 3 *shud-da*; co si 2 *shui-na-ta*, si 3 *shui-ta* oder *shui-sai-ta*. — *shu-tsog* „es ist" (d. h. abschließend „so ist's!"); fragend: *shu-ag*? 35 40 45

shu-ri „Marterpfahl“ (M).

shu-riu-dā-ru „Marterpfahl (für Kreuz)“ (Halb-S *-dāru* „Holz“).

shu-re „rein, heilig“ (M). *shu-re-me* „unrein“.

shui „Blut“ (M). Dann auch „rot“.

shui „genug!“ Vgl. *shu-bi.*

shug-tsi „flechten“ (M). fu si 3 *shug-po-to.*

shuṅ-zi „verstehen“ (M). pr pl 2 *shuṅ-za-to-ni*, pl 3 *shuṅ-za-to-re*; co pl 2 *shuṅ-ri-ni-ta*; fu pl 2 *shuṅ-mo-ni*; pa pr *shuṅ-zā̤r*, ger pf *shuṅ-ṅe.*

she-yi „Senf“ (U? A *shahī* „appetitlich“?). si ge *she-yiu.*

s

sā „zehn, der zehnte“ (M).

sā-ṅa „fünfzehn, der fünfzehnte“ (M).

sa-ce̤ „heilig, aufrichtig“ (H; S *satya*, Prākrit *sacca*).

sa-ja „Strafe“ (UP *sazā*).

sa-nyi oder *sā-nyi-mi* „zwölf, der zwölfte“ (M). si lo *sā-nyi-miṅ.*

sā-ti „Freund“ (H *sāthi*). si da *sā-ti-riṅ*, pl no *sā-ti-re.*

sā-te „mit, zusammen“ (H *sāth*).

sā-pi „vierzehn, der vierzehnte“ (M).

sa-far „rein“ (UA *ṣāfī*).

sa-mun-dār „Ozean“ (S *samudra*). si ge *sa-mun-dār-rau*, si lo *sa-mun-dār-raṅ.*

sa-tsi „töten“ (T *gsod-pa*?). ipf pl 3 *sa-di-re*, fu si 3 *sa-po-to*, pl 3 *sa-po-re*, ipr si 2 *sa-du*, pa pr *sa-tsā̤r*, ger pf *sa-ce*, co pl 1 *sa-di-ni-ta.*

sa-wa „Markt“ (M?). si da *sa-wa-riṅ.*

sā-re „offen, sichtbar“ (M?).

sa-raf „Geldwechsler“ (UA *ṣar-rāf*). pl ge *sa-raf-tu.*

sa-hab „Herr“ (UA *ṣāḥib*). si ins *sa-heb-be.*

sa-rha „Gewohnheit, Sitte“ (M?).

sa-aṅ-la „Brahmane“ (M?).

sā-i-di „elf, der elfte“ (M).

saṅ emphatische Partikel, T *ni* entsprechend.

sac oder *sac-sac* „wahrlich! wahrhaftig!“ (H; S *satya*).

sad „guter Geist, Deva“ (M).

sad-trui „sechzehn, der sechzehnte“ (M).

san-jiᵹ „sehr“ (M?).

san-jo-a „Lampe“ (U; A *sirāj*?).

sam-(mi) „denken“ (T *bsam-pa*). ipf si 3 *sam-si-ri*, ger pr *sam-sa.*

sar-cod „Prüfung“ (T *sar-gcod*).

sarg „Himmel“ (S *svarga*). si ge *sar-gau*, si da *sar-ga-riṅ.*

sal-dre „wahr“ (M).

si-i „Tod“ (M). si da *si-i-riṅ.*

si-i „sterben“ (T *śi*). pr si 3 *si-aᵹ*; ipf si 3 *si-ri*; fu ne si 3 *ma-si-u*, pl 3 *ma-si-u-re*; pa pr *si-tsā̤r*, pa pf *si-i*, ger pf *si-e.*

sil-mog „Schatten“ (T *bsil-mo*). si da *sil-mog-siṅ.*

su-gand „Eid“ (UP *saugand*).

su-caṅ „rechts“ (M). si ge *su-caṅ-ṅu.*

su-na „Zeichen“ (M?).

su-pai „Soldat“ (UP *sipāhī*, woraus die Engländer bekanntlich *seapoy* gemacht). pl ge *su-pai-tu.*

sūr „Schwein“ (H *suar*, S *sūkara*). si ge *sūr-rau*, pl ge *sūr-ra-tu.*

surg „Glückseligkeit“ (S *svarga*?).

sē-ṇe „Ältester“ (M?). pl no *sē-ṇe-re*, pl ge *sē-ṇe-tu.*

se-tsi „wissen“ (T *śes-pa*). pr si 3 *se-saᵹ* „es ist bekannt“; pr ne si 1 *ma-se-ka* „ich weiß nicht“; ipr si 2 *se-zu* „rate!“; ger pf *se-she.*

se-yab „Feige“ (vgl. T *se-yab*; U A [A *sayāb* „unreife Dattel“]). si ge *se-yab-bau.*

se-u-nad „Blutgang" (T *nad*).
sem „Seele" (T *sems*). si ge *sem-mu*, si da *sem-riṅ*, si lo *sem-muṅ*.
sem-dug „liebeleer" (T *sems-sdug*).
ser-na „Geiz" (T *gser-nad*).
sai-ta „wenn" (M).
saī-sār „Welt" (S *saṃsāra* „Wanderung der Seele"). si ge *saī-sār-rau*, si lo *saī-sār-raṅ*.
so-nyam „Almosen" (T *bsod-snyoms*). si ge *so-nyam-mu* oder *so-nyam-mau*.
so-ad „Geschmack" (S *svāda*).
sol „Weizenkorn" (M).
sau-kār oder *sa-hu-kār* „reich, Kaufmann" (U P *saudāgar*).
sau-dā „Handel" (U P *saudā*). si da *sau-dā-riṅ*.
sra-srum „dreizehn, der dreizehnte" (M).
sriṅ-ṅi oder *sriṅ-ṅe* „lebendig" (M). *sriṅ-thar* „bis ich lebe" (d. h. „auferstehe").
sriṅ-mi „leben" (M). fu si 3 *sriṅ-mo-to*. *sriṅ-da-ce* = *sriṅ-thar* (vgl. die vorangehenden Zeilen).
srin-drad „Kraft, Energie" (M).
srub „Speichel" (M).
srum oder *srum-mu* „drei, der dritte" (M; vgl. T *gsum*). *srum-mi* „drei Mann"; *srum-la* „drei zusammen"; *srum-mu-bā-ji* „dreimal".
srum-nyi-za „sechzig" (M).
srum-rā „dreihundert" (M).
sred „Schande" (M).
sren „Weide" (M). si ge *sren-nau*.
srel-ki „Sommer" (M).
sro „Erde" (M). si da *sro-ṇiṅ*.
srog „Leben" (T *srog*). si ge *srog-su*.

h

ha-kam-[ma] „Herr, Befehlshaber" (U A *ḥākim* „Richter"). pl ins *ha-kam-ma-tsi*.
ha-ce „einige" (M).
ha-jār „tausend" (U P *hazār*).
ha-nyār „Dunkelheit, dunkel" (M).
ha-mesh „immer, ewig" (U P *hamīsha*).
ha-tsi oder *ha-pi* „bringen" (M). ipf si 3 *ha-ti*, du 3 *ha-ti-ku*, pl 3 *ha-ti-re*; pf[1] si 1 *han-deg*, pf[2] pl 3 *han-do-re*; fu pl 1 *ha-po-ni*, pl 3 *ha-po-re*; ipr si 2 *ha-ta*, du 2 *ha-ta-shi*, pl 2 *ha-ta-ni*, ger pf *han-je*; co si 3 *ha-ti-ta* oder *ha-ti-sai-ta*.
ha-shāsh „Seufzer" (U A *ḥushāsh* „letzter Atem").
hag „Stimme" (M).
hat-ta „in der Hand" (S H *hasta*).
hab-si „Lüge" (U A *ḥabs* „Zurückhaltung" ?). si ge *hab-siu*.
haf-ta „Woche" (U P *hafta*). si ge *haf-tau*.
ham-ba „Mut" (T *ham-pa*).
ha-wā-la „Arbeitsgebiet" (U A *ḥawāla* „Auftrag").
hid „Sinn, Verstand" (T *yid*).
hu-kum „Befehl" (U A *ḥukm*). si ge *hu-kum-mau*.
hu-tsi „herauskommen" (M). pr si 3 *hu-tsag*, ipf si 3 *hu-tsi-ri*, ipr si 2 *hu-tsu*, pa pr *hu-tsār*, pa pf *hu-tsi*, ger pr *hu-tsa* (oder *hū-tsa* ?), co si 3 *hu-tsi-ta*.
hun „Nachricht" (T *hun*). *hun-me-riṅ* „plötzlich" (wörtlich „ohne Nachrichten").
hun-zi od. *hum-bi* „herausnehmen, heraustreiben, suchen" (M). pr si 3 *hun-zag*, ipf si 3 *hun-di*, fu si 3 *hum-bo-to*, ipr si 2 *hun-du* oder *hu-tu*, pa pf *hū-si*, ger pf *hun-je*.
hus-thug-(tsi) „zornigwerden" (M). ipf si 3 *hus-thug-ti*, ger pf *hus-thug-ke*.
he-le „wirklich" (M).
hai „oh!" (M).

hau-se „Melodie" (U *hausah* „Vergnügen, Unterhaltung" ?). pl no *hau-se-re.*
haush „Lärm" (U A *haush* „Tumult"). si ins *haush-she.*

Vokalanlaut.

a

a „Mund" (M). si ge *a-u*, si lo *aṅ.* — *aṅ-zi* „aus, heraus".
a-kal „Weisheit" (U A *'aql*). — *a-kal-le* „weise".
a-nyo „wieviel?" (M). — *a-nyo-do-tsi* „jene" (ins); *a-nyo-ta-ce* „bis wann?".
a-tar „Spezereien" (U *'aṭar* aus A *'uṭr*).
a-dar „Liebe, Ehre" (S *ādara*).
a-pi „kommen" (M). pr si 3 *a-pag*, pl 1 u. 2 *a-pa-to-ni*, pl 3 *a-pa-to-re*; ipf si 3 *a-ti*, pl 3 *a-ti-re*; pf si 1 *an-deg*; fu si 3 *a-po-to* oder *ap-to*, pl 3 *a-po-re*; ipr si 2 *a-ta*, pl 2 *a-ta-ni*, du 2 *a-ta-shi*; pa pr *an-zār*, pa pf *an-ji*; ger pr *a-pa* oder *a-tsa*(?), ger pf *an-je*; co si 3 *a-ti-ta*; te *an-da*, fu ne si 3 *ma-an*, ipr ne pl 2 *tha-ān-da-ni.* — *an-da-ce* „bis er kam".
a-pel „jemals; wann?" (M). — *a-pel- . . . . ma* „nie"; *a-pel-be-tsi* „seit wann?".
a-mīr „Edelmann" (U A).
a-mu „Lippe" (M). *a-mu-raṅ* „mit den Lippen".
a-tsi „Seite" (M).
a-tsi „aufstehen, aufkommen" (M). pr si 3 *a-tsag*, ipf si 3 *a-tsi-ri*, fu si 1 *a-tsog*, ipr si 2 *a-tsu*; ger pr *a-tsa*; co si 3 *a-tsi-ta*, pl 1 *a-tsi-ni-ta.*
a-ri „wer? welcher?" (M). si ins *a-tsi*, da *a-tiṅ*, ge *a-tu.*
a-ri-a „wer auch immer" (M). si ins *a-tsi-a*, da *a-tiṅ-ṅa.*
a-si-li „Wirklichkeit" (U A *aṣlī* „ursprünglich, echt"). si da *a-si-li-riṅ* „in Wirklichkeit".
ag „Art" (M).
ag-khar „Buchstabe" (S *akṣara*).
ag-te-ār „Verantwortung" (U A *iqtiyār* „Untersuchung").
an-kār „Hungersnot" (S *anākāla*).
an-dreg mit dem Genetiv „in, innerhalb" (M). — *an-dreg-tsi* „von, aus".
aṭh-ṭho-pā-re „ganz durch" (M).
aṭh-pā-re „immer" (M).
am „Weg" (M). si ins *am-zi*, da *am-riṅ.*
ar oder *a-re* oder auch *a-ri* „dort, in jener Richtung" (M).
arj „Bitte, Bittschrift" (U; A *'arḍ*).
al-(zi) „öffnen" (M). fu si 3 *al-bo-to*, ipr si 2 *al-zu*, pa pf *al-si*, ger pr *al-za*, ger pf *al-je.*
āi oder *āe* „wenn" (M).
āu „wer? welcher?" (M). si ins *āu-zi*; *āur-tsi* „woher?"; *āu-a* „wer auch immer" (si ins *āu-zi-a*).

i

i „ein" (unbestimmter Artikel) (M). *i-i* „jeder".
i-jha „später" (M).
i-di „einer" (M). si ins *i-dii*, si da *i-di-bi.*
i-bi „gehen" (M). pr si 3 *yo-ag*; ipf si 3 *il-li*, du 3 *il-li-ku*, pl 3 *il-li-re*; pf[2] si 3 *il-jag*; fu si 1 *yo-og*, si 3 *yo-o-to*, pl 2 *yo-[o-]ni*; ipr si 2 *il-la*, du 2 *il-la-shi*, pl 2 *il-la-ni* oder *yo-ni*; pa pr *il-zār*; pa pf *il-ji*; ger pr *il-da*, ger pf *il-je*; te *il-dar* oder *il-tar*; fu ne si 3 *ma-i-wag.*
id-tsa „einzig, allein" (M). si ins *id-tse.* *id-tsa-mu-de* „zusammen".

im „Schlaf“ (M). si da *im-mi-riṅ*. — *im-ce-pi* „aufwecken“.

u

u-ku „Kuß“ (M).

u-jāb „Nachricht“ (U A *ījāb* „günstige Antwort“). si ge *u-jāb-bau*.

u-ṭhe „stand auf(?)“ (M).

ui „auch; ein anderer“ (M). pl ge *ui-tu*, si ins *ui-tsi*, si da *ui-tiṅ*. — si da *ui-di-bi* (= *ui-i-di-bi*). — *ui-ui* „noch ein anderer“; *ui-nam* „anderswo“.

ūṭh „Kameel“ (H; S *uṣṭra*). si ge *ūṭh-ṭhau*.

e

e „und“ (M).

e „oh!“ (M).

e-ke „Sonne“ (M).

e-na „selbst; Sie“ (M). si ge *e-nau*, si ins *e-ne-e*, si da *e-na-bi*; pl ge *e-na-tu*, pl ins *e-na-tsi*.

e-reg „gestern“ (M).

e-si „Korn“ (M). 5

en-deg oder *en-deg-ke* „jetzt“ (M).

ai

ai oder *ai-ta-la* „noch“ (M).

ai-to-ar „Sonntag“ (H; S *ādityavāra*). si ge *ai-to-ar-rau*. 10

ai-na „gut“ (M).

o

oṇ-ṇe „niedrig“ (M). 15

om-ḍra „Wurm, Schlange“ (U A *amdar* „dickwanstig, unrein“).

au

au-shad „Medizin“ (H; S *auṣadha*). 20

Schlußbemerkung: Es treibt mich, den Herren Professoren Dr. Hans Stumme und Dr. Ernst Leumann, welche die Drucklegung der obigen Arbeit überwachten, meinen herzlichsten Dank auszusprechen. Prof. Leumann hat den Wert meiner Arbeit wesentlich dadurch erhöht, daß er den sanskritischen Ursprung einer ganzen Anzahl von Manchadworten zuerst erkannte und bei vielen anderen Worten den Weg aus dem Sanskrit ins Manchad über Prākrit und Hindī klar bezeichnete. Obgleich ich seit meiner Rückkehr (am 19. Juni 1916) aus 20monatiger englischer Gefangenschaft nun schon seit längerer Zeit in Deutschland bin, hat mir meine baldige Einziehung zum Militär keine Zeit gelassen, mich um meine alten Arbeiten (der Aufsatz wurde schon 1913 geschrieben) über indochinesische Sprachen zu kümmern. A. H. Francke.

Zur altbabylonischen Chronologie.

Von

A. Ungnad.

Die von Poebel in UM. (= University Museum, Philadelphia) V, 2—5 veröffentlichten Königslisten ermöglichen es, in Verbindung mit dem sonst bekannten Material (besonders der Scheil'schen Königsliste), die Chronologie der altbabylonischen Zeit bis zur 5 Dynastie von Isin wenigstens in den Hauptzügen festzustellen. Da die betreffenden Texte zur Zeit der Isin-Dynastie verfaßt sind, wird man sie als leidlich zuverlässig betrachten müssen. Jedenfalls sind ihre Angaben solange aufrecht zu erhalten, bis sie nicht durch andere Quellen als unrichtig erwiesen sind. Aber auch unmögliche An- 10 gaben, wie die, daß die drei Könige der Dynastie von Awan 356 Jahre regiert haben, kann man nicht ohne weiteres über Bord werfen, ehe man sicher weiß, wie sie zustande gekommen sind[1]).

Daß die Liste in Nippur aufgestellt worden ist, dürfte seine besonderen Gründe haben. Wir wissen, daß Nippur niemals der 15 Mittelpunkt eines weltlichen Gebietes war wie etwa Ur, Uruk, Kiš u. a. Es ist das geistliche Zentrum des Landes gewesen und hat in Babylonien bis zur Errichtung des Weltreiches Ḫammurapi's[2]) etwa die Stellung eingenommen, die Rom im mittelalterlichen Okzident

1) Poebel nimmt UM. IV, 1, p. 128 an, daß wir hier wieder „into legendary times" geführt werden. Das wäre möglich. Ebenso möglich wäre es aber auch, daß man in Nippur nur drei Könige dieser Fremddynastie kannte und außerdem wußte, daß die Gesamtdauer der Dynastie 356 Jahre betrug. So hat man diese Zeit auf die drei bekannten Könige verrechnet, während tatsächlich eine ganze Reihe von Herrschern vorlag. Jedenfalls darf man die Zahl 356 nicht willkürlich ändern. — Was den sagenhaften König von Uruk Enmerkar (2. II, 13 ff.) betrifft, der auch UM. V, 8 begegnet, so möchte ich hier übersetzen „E., Sohn des Meskingašer, König von Uruk, der (*lù*) Uruk erbaute, herrschte als König 420 Jahre". Schwierigkeiten bietet die sumerische Konstruktion hier auf alle Fälle; bei unserer Übersetzung aber erklärt es sich, daß diese Dynastie von Uruk die von Eanna heißt: erst der zweite König baute Uruk, während Eanna schon vorher bestand. Darum erhält auch E. noch ausdrücklich den Titel „König von Uruk".

2) Die Erhöhung Marduk's auf Kosten Enlil's dürfte erst nach Besiegung Rim-Sin's erfolgt sein. Das Weltschöpfungsgedicht wird aus dem letzten Viertel der Regierungszeit Ḫammurapi's stammen, wenn auch nicht in seiner jetzigen Form.

einnahm. Die Königslisten aus Nippur sind deshalb jedenfalls als Verzeichnisse der Herrscher anzusehen, die von Nippur als legitime Herrscher Babyloniens anerkannt wurden. Daß man diese Listen in legendarischer Weise erweiterte, ist durchaus begreiflich.

Der Titel, den Enlil zu Nippur vergab, war jedenfalls der eines *lugal kengi* = (sem.) *šar Šumerim* „König von Sumer"[1]). Denn nur so erklärt sich die Gleichsetzung von *kengi* mit Nippur (King, Seven Tablets of Creation I, p. 217, 5), auf die bereits Poebel (UM. IV, 1, p. 153) aufmerksam macht[2]). Vielleicht wurde auch der Titel *lugal (an-)ubda-limmuba* = *šar kibrâtim arba'im* „König der vier Weltteile" von Nippur aus vergeben. Jedenfalls finden wir bis Ḫammurapi, der beide Titel zugleich führt[3]), sonst nur entweder den einen oder den andern. Das erklärt sich so, daß der König „der vier Weltteile" eo ipso König des Weltteils Babylonien (Šumer und Akkad) war. Für die Verleihung des Titels „König der vier Weltteile" war natürlich die Anerkennung der Herrschaft über Elam, Amurru und Subartu notwendig[4]): so erklärt es sich, daß die Könige der (3.) Dynastie von Ur seit Dungi diesen Titel führen, daß aber die Könige der Dynastie von Isin ihn nicht haben, weil Elam, das das Reich von Ur zerschmetterte, zu dieser Zeit ein selbständiges Königreich bildete[5]).

Allerdings ist der Titel *lugal kengi* bisweilen auch unrechtmäßig geführt worden, besonders von den Königen der Larsa-Dynastie, die etwa gleichzeitig[6]) mit der Isin-Dynastie regierten. So nennt sich Gungunu selbst *lugal kengi* (s. SAK., S. 206), erhält aber von Enannatum nur den Titel „König von Ur"[7]), während letzterer den Titel *lugal kengi* dem König von Isin, Išme-Dagan, zuerkennt. Die Königslisten von Nippur, die die Könige der Isin-Dynastie und nicht die der Larsa-Dynastie aufzählen, zeigen, daß man die Ansprüche der letzteren in Nippur nicht für voll angesehen hat.

Poebel hat die Königslisten im wesentlichen nach allen Richtungen hin behandelt; es können hier deshalb nur noch einige Zusätze gegeben werden. Text Nr. 2 gibt an, daß bis zur Isin-Dynastie einschließlich 11 „Königsstädte" mit 134 Königen geherrscht hätten:

1. Kiš (viermal) mit 51 oder 41 Königen,
2. Uruk (fünfmal) mit 22 Königen,
3. Ur (dreimal) mit 13 Königen,

1) In der ältesten Zeit steht der Titel noch nicht fest.

2) Beachte auch die Gleichsetzung von *ni-ip-pu-ru-ú* (*EN·LIL·KI*) und *šú-me-ru-ú* (*KI·BI·E·GI*) im Brüsseler Vokabular I, 22 f.

3) Für Ḫammurapi haben die alten Satzungen schon deshalb keine Bedeutung, weil er eine neue „Weltordnung" einführt.

4) Vgl. BA. VI. 5, S. 18, Anm. 3.

5) In diese Zeit fällt die Herrschaft des Kuturnanḫunti, der nach Assurbanipal um 2280 Eanna plünderte.

6) Siehe Clay, Yale Babylonian Collection I, p. 30 ff.

7) Ur und Larsa waren damals vereinigt.

4. Awan (einmal) mit 3 Königen,
5. Dêr (?)[1]) (einmal) mit 1 König,
6. [X mit x][2]) Königen,
7. [Y mit y][2]) Königen,
8. [Z mit z][2]) Königen,
9. Akkad (einmal)[3]) mit [12][4]) Königen,
10. Gutium (einmal) mit 21[5]) Königen,
11. Isin (einmal) mit 11[6]) Königen.

Zunächst ist hier die Zahl der Könige von Kiš unsicher; das Original kann 51 oder 41 gelesen werden. Poebel entscheidet sich für 51. Nun bietet aber der Text als Gesamtzahl der Könige 134. Lesen wir 51, so ist 51 + 22 + 13 + 3 + 1 + 12 + 21 + 11 schon = 134, sodaß für die Lücke (6.—8.) überhaupt nichts übrig bleibt. Das ist unmöglich. Also ist 41 richtig und auf die Lücke entfallen noch 10 Könige. Wie schon Poebel bemerkt, muß eine der Königstädte X, Y oder Z Upî sein, wofür wohl besser mit Landsberger[7]) Akšak zu lesen ist. Die Liste Scheil's nennt sechs Könige einer Dynastie von Akšak, daher bleiben nur noch vier weitere Könige übrig. Wenn wir zwei Dynastien von Akšak anzunehmen haben, zu deren ersterer der von Eannadu besiegte König Zuzu gehört[8]), so würden für X, Y und etwaige Angehörige der Dynastie Zuzu nur drei Könige übrig bleiben. Aber es ist durchaus fraglich, ob Zuzu in Nippur anerkannt war. Ebenso zweifelhaft ist es, ob Eannadu, der zwar „König von Kiš" wurde, die Anerkennung Nippurs besaß. Auffällig ist es, daß er nur die Stadtgöttin Innanna als diejenige bezeichnet, die ihm die Königswürde verlieh[9]). Eine sichere Entscheidung ist m. E. unmöglich.

Im höchsten Falle bleiben, wenn wir die sechs Könige von Akšak abziehen, für die zwei unbestimmbaren Dynastien vier Könige. Einer davon ist wohl sicher mit Poebel *Lugal-anna-mundu* von Adab (BE. VI, 2, 130; UM. V, 75) gewesen, worauf schon sein Titel *Lugal-(an-)ubda limmuba* hinweist. Ob man daneben nun noch eine andre ältere Dynastie von Adab mit *Lugal-da-lu* und *Me-igi-*[. .][10]) annehmen darf, ist mir sehr zweifelhaft, zumal diese Könige ledig-

---

1) Die Ergänzung ist unsicher; doch scheint das erste Zeichen *Bád* zu sein.

2) Fehlt.

3) [*a-r*]*á-I-kam* fehlt bei Poebel (IV, 1), p. 78 in der Umschrift und Übersetzung.

4) Nach Scheil's Liste ergänzt.

5) So gibt Kopie und Photographie; aber IV, 1, p. 93 gibt Poebel „11" statt „21", so viel ich sehe, ohne Begründung. Ohne dringende Veranlassung möchte ich die Überlieferung nicht preisgeben, auch wenn 125 Jahre für 21 Könige recht knapp sind. Wir wissen ja nicht, was für Verhältnisse damals herrschten.

6) Diese Liste ist unter dem 11. Könige (d. i. Enlil-bâni) abgeschlossen worden.

7) OLZ. 1916, 34. 8) So Poebel. 9) Feldstein A 6.

10) Aus Bank's Ausgrabungen bekannt, s. UM. IV, 1, p. 128f.

lich den Titel „König von Adab" führen. Jedenfalls ist es unmöglich, beide unterzubringen, wenn man mit Poebel Zuzu von Akšak als König mitzählt; denn man erhält dann 6 + 1 = 7 Könige von Akšak, 2 + 1 = 3 Könige von Adab und 0 für die noch fehlende Dynastie[1]). Deshalb ist es mir am wahrscheinlichsten, daß nur éine Dynastie von Adab anzusetzen ist (mit *Lugal-anna-mundu*), die dann (der Anordnung der Liste gemäß) älter sein muß als die (2.) Dynastie von Akšak.

Die vier Dynastien von Kiš umfassen 41 Könige; davon entfallen auf die erste Dynastie 23[2]); die vierte hat nach Scheil's Liste 8 Könige; die zweite ist wohl die gewesen, der Meselim angehörte. War Eannadu als König von Kiš anerkannt[3]), so bildete er, da seine Nachfolger nicht Könige von Kiš waren, gewiß eine Dynastie für sich, also die dritte. Dann bleiben für die Dynastie Mesilim noch 41 — (23 + 8 + 1) = 9 Könige.

Von den fünf Dynastien von Uruk hatte die erste 10 bis 11 Könige, die dritte hatte nur Lugalzaggizi (Scheil), die vierte (Scheil) hatte 5, die fünfte, die mit Utu-ḫegal beginnt, mindestens 1 König. Für die zweite fehlende kommen also höchstens 22 — (10 + 1 + 5 + 1) = 5 Könige in Betracht. Wenn Lugal-kigubnidudu und Lugal-kisalsi in diese zweite Dynastie gehören, was jedoch unsicher ist[4]), so müßte sie mindestens 3 Könige umfaßt haben.

Die drei Dynastien von Ur lassen sich klar scheiden: die erste hatte 4, die letzte (Ur-Engur u. ff.) hatte 5; somit bleiben für die zweite Dynastie 13 — (4 + 5) = 4 Könige übrig.

Die folgende Liste möge das Gesagte zusammenfassen. Sie beruht auf der Annahme, daß Zuzu von Akšak und Eannadu von Kiš mit Poebel aufzunehmen sind.

1.	Kiš I	(sagenhaft; u. a. Etana):	23	Herrscher.
2.	Uruk I	(sagenhaft; u. a. Gilgameš):	11 (?)	„
3.	Ur I	(erster: Mes-anni-pada):	4	„
4.	Awan	:	3	„
5.	Dêr (?)	:	1	„
(6).	X[5])	:	1 (?)	„
(7).	Ur II	:	4	„
(8).	Kiš II	(u. a. Mesilim) :	9	„
(9).	Uruk II	(u. a. Enšakuš-anna) :	3 (?)	„
(10).	Adab	(Lugal-anna-mundu) :	2 (?)	„
(11).	Akšak I	(Zuzu) :	1	„
(12).	Kiš III	(Eannadu) :	1	„

1) Diese ist vielleicht Kêš, die Stätte der Ninḫursag in Südbabylonien. Indes fehlen zur Zeit noch Beweise dafür.

2) Die 3 ist nicht ganz sicher, aber wahrscheinlicher als 2.

3) Was jedoch zweifelhaft ist (s. oben).

4) Vgl. auch Poebel, IV, 1, p. 107.

5) Die Anordnung von 6.—12. ist im Einzelnen noch unsicher. Für X ist vielleicht Ḳêš zu setzen.

13. Akšak II		:	6	Herrscher
14. Kiš IV	(zuerst: Ku-Bau)	:	8	"
15. Uruk III	(Lugalzaggisi)	:	1	"
16. Akkad		:	12	"
17. Uruk IV		:	5	"
18. Gutium		:	21	"
19. Uruk V		:	2 (?)	"
20. Ur III		:	5	"
21. Isin		:	11 [1])	"
		i. G.	134	Herrscher.

Mögliche Varianten der unsicheren Posten sind besonders:

2. Uruk I	10	10	10	10	10	11	11	11	11
(9.) Uruk II	1	2	3	4	5	1	2	3	4
19. Uruk V	5	4	3	2	1	4	3	2	1

ferner:

(6). X	1	2
(10). Adab	2	1 .

Stärkere Verschiebungen würden nur dann eintreten, wenn sich herausstellen sollte, daß Zuzu und Eannadu von uns fälschlich aufgenommen sind.

Das Ende der (3.) Ur-Dynastie und damit der Beginn der Dynastien von Isin und Larsa dürfte um etwa 2355 anzusetzen sein (vgl. dazu Clay, Yale Bab. Coll. a. a. O., OLZ. 1914, Sp. 325), der Anfang jener Dynastie also um 2354 + 117 = 2471. Die Dynastie von Gutium muß kurz vor Beginn der (3.) Dynastie von Ur zu Fall gekommen sein, also etwa 2500. Dann wäre sie von etwa 2624—2500 anzusetzen. Uruk IV fällt demgemäß von 2650 bis 2625 und Akkad von 2847—2651, d. h. über 1000 Jahre später als Nabu-na'id's Angaben. Lugal-zaggisi regierte etwa 2872—48. Kiš IV fällt auf die Zeit 2978—2873, Akšak II 3077—2979 und Eannadu, wenn er wirklich hier hinein gehört, etwa 3100. Für Enšakuš-anna kämen wir auf etwa 3150, für Mesilim auf etwa 3250. Die Dynastie von Awan dürfte nur etwa 150 Jahre (darunter sieben Jahre Dêr (?) und 108 Ur II) früher abschließen; ihre Zeit ist also etwa 3756—3400. Für den Beginn der „historischen" Periode, d. h. Dynastie Ur I, kommen wir ungefähr auf das Jahr 3927. Daß auch im ersten halben Jahrtausend der „historischen" Zeit manches noch halb legendär sein kann [2]), ist gewiß zuzugeben.

---

1) Im ganzen aber 16.

2) Besonders die 80 Jahre des Mes-anni-pada und die 356 Jahre der drei Könige von Awan.

Die Legende vom Devadāruvana im Śiva-Purāṇa.

Von

Wilhelm Jahn.

Im Anschlusse an meine beiden Artikel über den Liṅgakultus[1]) folgt nunmehr die dort S. 538 angekündigte, aber wegen besonderer Schwierigkeiten noch zurückbehaltene Behandlung der Legende an zwei Stellen des Śiva-Purāṇa (Bombay 1884), Jñānasaṃhitā, adhy. 42 und Dharmasaṃhitā, adhy. 10, von denen die letztere wegen ihres 5 mannigfaltigen Inhalts ein besonderes Interesse bieten dürfte. Zum leichteren Vergleiche stelle ich den Sanskrit-Text nach der genannten, schwer zugänglichen Ausgabe meiner Übersetzung gegenüber. Ich benutze die Gelegenheit, um die Ergebnisse einer erneuten Prüfung der in den obigen Artikeln veröffentlichten hand- 10 schriftlichen Texte mitzuteilen.

Zu Revākhaṇḍa oder Narmadākhaṇḍa des Skanda-Purāṇa[2]).

Śl. 9ᵃ wohl *jānanti* zu lesen, sc. *striyaḥ*, vgl. śl. 10. — Śl. 12ᵃ *rocate* statt *ocate* zu lesen. — Śl. 12ᵇ wohl zu lesen *brāhmaṇo hi mahābhūtam.* — Śl. 14ᵇ *tuṣṭair.* Der Sinn würde *kruddhair* 15 verlangen, doch ließe sich *tuṣṭair na* zusammenziehen oder *tuṣṭair* ist proleptisch zu fassen: die Brahmanen sind zufrieden, wenn sie die *devā* usw. als *vañcitāḥ* sehen. — Śl. 15ᵃ zu lesen *svargabhogaphalāc cyutaḥ.* — Śl. 20ᵃ zu lesen *Śivaḥ priyāhite.* — Śl. 25ᵃ zu lesen *mahad āścaryam.* — Die zweiten Hälften von śl. 26ᵇ und 20 27ᵃ ließen sich umstellen. — Vor śl. 27ᵇ ist *ye* zu ergänzen. — Śl. 28ᵃ vielleicht zu lesen *bhūstham.* — Śl. 29ᵇ zu lesen *dātukāmais.* — Śl. 30ᵇ zu lesen *vismayāt tataḥ.* — Śl. 32ᵃ zu lesen *bhartāraḥ* (Nom.) *patidevatāḥ* (Akk., zu *cālitās tā* gehörig). — Śl. 36ᵇ/37ᵃ vielleicht zu lesen *tuṣāgniṃ tam* ... *guruvat tuṣyate* 25 *yadi.* (Die *muni* sprechen zum Spreufeuer: „So wahr auch das, was dir nicht gegeben ist, als wichtige Gabe [als wirklich geopfert] freudig angenommen wird“ ...)

---

1) ZDMG., Bd. 69, S. 529—557; Bd. 70, S. 301—320.
2) ZDMG., Bd. 70, S. 301 ff.

Zu Yāgīśvara-Māhātmya.

S. 311, Z. 12 zu lesen *ekāhni.* — S. 311, Z. 19 und 313, Z. 20 zu lesen *maṇḍita.* — S. 311, Z. 27 vielleicht zu lesen *divasāvadhi.* — S. 311, Z. 28 zu lesen *sūryeṇāstācalam.* — S. 312,
5 Z. 29 zu lesen *hitvainam.* — S. 312, Z. 31 zu lesen *sāhāyyakārikā.* — S. 313, Z. 7 vorschlagsweise zu lesen: *Gajān . . . gajinī* (Neubildung!) *kharān* („Eselinnen warfen Elefanten und die Elefantin Esel"). — S. 313, S. 21 besser *mālyapuṣpārcita.* — S. 313,

---

Śiva-Purāṇa, Jñānasaṃhitā,

10 adhy. 42, 1—51[1]).

Sūta uvāca |

Śrūyatām ṛṣayaḥ śreṣṭhāḥ kathāṃ pāpapraṇāśinīm |
Vyāsasyaiva mukhāc chrutvā kathayāmi yathāśrutam || 1 ||

Ṛṣaya ūcuḥ |

15 *Sūta jānāsi sakalaṃ vastu Vyāsaprasādataḥ* |
Tavājñānaṃ na vidyeta tasmāt prcchāmahe vayam || 2 ||

Liṅgaṃ ca pūjyate lokais tat tvayā kathitaṃ ca yat |
Tat tathaiva na cānyad vā kāraṇaṃ vidyate tv iha || 3 ||

Sūta uvāca |

20 *Kalpabhedakathā caiva śrutā caiva mayā punaḥ* |
Tad eva kathayāmy adya śrūyatām ṛṣisattamāḥ || 4 ||

Purā Dāruvane jātaṃ yad vṛttaṃ tu dvijanmanām |
Tad eva śrūyatāṃ samyak kathayāmi yathāśrutam || 5 ||

Dāru nāma vanaṃ śreṣṭhaṃ tatrāsann ṛṣisattamāḥ |
25 *Śivabhaktāḥ sadā nityaṃ Śivadhyānaparāyaṇāḥ* || 6 ||

Trikālaṃ Śivapūjāṃ ca kurvanti sma nirantaram |
Stotrair nānāvidhair devaṃ mantrair vā ṛṣisattamāḥ || 7 ||

Evaṃ sevāṃ prakurvanto dhyānamārgaparāyaṇāḥ |
Te kadācid vane yātāḥ samidāharaṇāya ca || 8 ||

---

1) Nach dem Kommentar bezweckt das Kapitel auch auseinanderzusetzen, daß man von dem den *liṅga*, mit Ausnahme des *jyotirliṅga*, bestimmten (Opfer-)

Z. 23 besser vielleicht *mandanāsuharāvyaya* („Der du den Frauen sehr lieb bist, o Unvergänglicher").

Eine Erwähnung verdient noch die Bemerkung bei Jouveau-Dubreuil, Arch. du Sud de l'Inde (Paris 1914) II, 32: „Siva mendiant est représenté sur le Dharmarâja ratha à Mavalipuram (VIIe siècle). Sur le temple de Kaïlasânâṭha à Kañchîpuram on le voit souvent au milieu des femmes des richis de la forêt de Taruka (voir par exemple: A. Rea, Pallava Architecture, pl. LXI et XLVI, fig. 1).

Śiva-Purāṇa, Jñānasaṃhitā,

adhy. 42, 1—51 [1]).

Sūta sprach:

1. Vernehmt, Ihr besten *ṛṣi*, die folgende sündentilgende Erzählung. Aus dem Munde des Vyāsa selbst habe ich sie gehört und will sie erzählen, wie ich sie gehört habe.

Die *ṛṣi* sprachen:

2. O Sūta, alle Dinge weißt du durch die Gnade des Vyāsa, denn Nichtwissen dürfte bei dir nicht möglich sein. Darum befragen wir dich.

3. Ein *liṅga* wird in der Welt verehrt und zwar das, von dem du erzählt hast. Verhält sich das damit gerade so oder gibt es hierfür nicht ein anderes Motiv? [Geschieht dies (diese Verehrung, vgl. Komm.) immer in derselben Weise oder weißt du einen anderen Grund dafür?]

Sūta sprach:

4. Es gibt eine Geschichte aus einem früheren Kalpa, und diese ist von mir vernommen worden. Eben diese will ich nunmehr erzählen; hört sie an, Ihr besten der *ṛṣi*.

5. Was sich einstmals im Dāruvana begeben hat und was von den Zwiegeborenen dabei getan wurde, das sollt ihr vollständig vernehmen; ich erzähle es, wie ich es gehört habe.

6. Es gibt einen herrlichen Wald, genannt Dāru. Dort lebten vorzüglichste *ṛṣi*, immer und alle Zeit dem Śiva ergeben und die Meditation des Śiva als höchstes betreibend.

7. Ohne Unterlaß betrieben sie zu allen drei Tageszeiten die Verehrung des Śiva mit mannigfachen Lobpreisungen des Gottes und mit Sprüchen, Ihr vorzüglichen *ṛṣi*.

8. Indem sie seinen Dienst in dieser Weise übten und den Weg der Meditation als das höchste befolgten, waren sie einstmals in den Wald gegangen, um Brennholz zu sammeln.

Zubehör nichts in der Form von *nirmālya* (d. h. von den Überbleibseln beim Opfer, vgl. śl. 46 ff.) wegnehmen darf.

Etasminn antare sākṣāc Chaṅkaro nīlalohitaḥ |
Virūpaṃ ca samāsthāya parīkṣārthaṃ samāgataḥ ‖ 9 ‖

Digambaro 'titejasvī bhūtibhūṣaṇabhūṣitaḥ |
Ceṣṭāṃ caiva kaṭākṣaṃ ca haste liṅgaṃ ca dhārayan ‖ 10 ‖

5 *Manāṃsi mohayan strīṇām ājagāma Haraḥ svayam* |
Taṃ dṛṣṭvā ṛṣipatnyas tāḥ paraṃ trāsam upāgatāḥ ‖ 11 ‖

Vihvalā vismitāś caiva samājagmus tathā punaḥ |
Āliliṅgus tadā cānyāḥ karaṃ dhṛtvā tathāparāḥ ‖ 12 ‖

Parasparaṃ tu saṃharṣād gataṃ caiva dvijanmanām |
10 *Etasminn eva samaye ṛṣivaryāḥ samāgaman* ‖ 13 ‖

Viruddhaṃ vṛttakaṃ dṛṣṭvā duḥkhitāḥ krodhamūrcchitāḥ |
Tadā duḥkham anuprāptāḥ ko 'yaṃ ko 'yaṃ tathābruvan ‖ 14 ‖

Yadā ca noktavān kiṃcit tadā te paramarṣayaḥ |
Ūcus taṃ puruṣaṃ te vai viruddhaṃ kriyate tvayā ‖ 15 ‖

15 *Tvadīyaṃ caiva liṅgaṃ ca patatāṃ pṛthivītale* |
Ity ukte tu tadā tais tu liṅgaṃ ca patitaṃ kṣaṇāt ‖ 16 ‖

Tal liṅgaṃ cāgnivat sarvaṃ dadāha yat puraḥ sthitam |
Yatra yatra ca tad yāti tatra tatra dahet punaḥ ‖ 17 ‖

Pātāle ca gataṃ tac ca svarge cāpi tathaiva ca |
20 *Bhūmau sarvatra tad bhrāntaṃ kutrāpi tat sthitaṃ na hi* ‖ 18 ‖

Lokāś ca vyākulā jātā ṛṣayas te 'pi duḥkhitāḥ |
Na śarma lebhire kvāpi devāś ca ṛṣayas tathā ‖ 19 ‖

Te sarve ca tadā devā ṛṣayo ye ca duḥkhitāḥ |
Na jñātaś ca Śivo yais tu Brahmāṇaṃ śaraṇaṃ yayuḥ ‖ 20 ‖

25 *Tatra gatvā tu tat sarvaṃ kathitaṃ Brahmaṇe tadā* |
Brahmā tad vacanaṃ śrutvā provāca ṛṣisattamān ‖ 21 ‖

Brahmovāca |

Jñātāraś ca bhavanto vai kurvanti garhitaṃ punaḥ |
Ajñātāro yadā kuryuḥ kiṃ punaḥ kathyate tadā ‖ 22 ‖

30 *Virudhyaivaṃ Śivaṃ devāḥ kuśalaṃ kaḥ samīhate* |
Gṛhe samāgataṃ dūrād atithiṃ yaḥ parāmṛśet ‖ 23 ‖

Tasyaiva sukṛtaṃ nītvā svīyaṃ ca duṣkṛtaṃ punaḥ |
Saṃsthāpya cātithir yāti kiṃ punaḥ Śivam eva ca ‖ 24 ‖

9. Zu dieser Zeit geschah es, daß sichtbarlich der schwarzrote Śaṅkara, nachdem er eine unkenntliche Gestalt angenommen hatte, herankam, um sie auf die Probe zu stellen;

10. nur von Luft umkleidet, aber überaus majestätisch, mit dem Schmuck der Würde geschmückt, seine Gebärden und Seitenblicke und das *liṅga* in der Hand zurück(?) haltend[1]),

11. aber die Gemüter der Weiber verwirrend. So kam Hara in Person herbei. Als die Gattinnen der *ṛṣi* ihn sahen, gerieten sie in größte Aufregung.

12. Beunruhigt und erstaunt zugleich kamen sie immer wieder an ihn heran, die einen, indem sie ihn umarmten, die anderen, ihn an der Hand haltend.

13. Aus gegenseitiger Eifersucht indessen waren auch die Brahmanen (den Frauen nach) gegangen. Gerade in diesem Augenblick kamen die trefflichen *ṛṣi* dazu.

14. Als sie dies unziemliche Benehmen sahen, waren sie starr vor Verdruß und Zorn und riefen voll Unwillen: „Wer ist denn dieser da?"

15. Als er aber nichts erwiderte, da sprachen die trefflichen *ṛṣi* zu dem Menschen: „Du benimmst dich, wie es sich nicht ziemt,

16. dafür soll dein *liṅga* zur Erde fallen!" So sprachen sie, und augenblicklich fiel sein *liṅga* zu Boden.

17. Da verbrannte das *liṅga* wie ein Feuer alles, was ihm nahe kam, und wohin es sich immer richtete, da setzte es alles in Brand.

18. Es drang bis in die Unterwelt, drang hinauf zum Himmel, irrte auf der Erde überall umher und nirgendwo blieb es stehen.

19. Da gerieten die Welten in Verwirrung; die *ṛṣi* aber waren von Schmerz betroffen, und weder Götter noch *ṛṣi* konnten irgendwo vor ihm Schutz finden.

20. Da begaben sich alle Götter und die schmerzbetroffenen *ṛṣi*, welche Śiva nicht erkannt hatten, Schutz suchend zu Brahman.

21. Dort angelangt, meldeten sie alles dem Brahman, aber Brahman, als er das Wort vernommen, sprach zu den trefflichen *ṛṣi* folgendermaßen:

Brahman sprach:

22. „Die Herren sind doch Wissende und begehen trotzdem Tadelnswertes. Wenn es noch Nichtwissende täten! Was soll man aber hierzu sagen?

23. Ihr (Brahmanen)götter, wie kann wohl einer, der den Śiva so unziemlich behandelt hat, dann noch auf Heil hoffen, wenn er einen aus der Ferne herbeigekommenen Gast vergewaltigt?

24. Von einem solchen nimmt der Gast seine guten Werke fort, hängt ihm seine eigenen bösen Werke auf und geht von dannen. Wieviel mehr, wenn es sich um Śiva handelt (den einer nicht als Gast geehrt hat).

1) Die ZDMG., Bd. 69, S. 541, Anm. 3 vorgetragene Deutung scheint mir nach genauerer Prüfung nicht mehr haltbar.

Yāval liṅgaṃ sthiraṃ naiva jagatāṃ tritaye śubham |
Jāyate na tadā kvāpi satyam etad vadāmy aham || 25 ||

Bhavadbhiś ca tadā kāryaṃ yathā svāsthyaṃ bhaved iha |
Ity uktās te praṇamyocuḥ kiṃ kāryaṃ tat samādiśa || 26 ||

5 *Ity uktaś ca tadā Brahmā tān provāca tadā svayam* |
Ārādhya girijāṃ devīṃ prārthayadhvaṃ śubhāṃ tadā || 27 ||

Yonirūpaṃ bhavec ced vai tadā tat sthiratāṃ bhajet |
Tadā prasannāṃ tāṃ dṛṣṭvā tad evaṃ kuruta punaḥ || 28 ||

Kumbham ekaṃ tadā sthāpya kṛtvāṣṭadalam uttamam |
10 *Tadupari nyaset taṃ ca auṣadhībhiḥ samanvitam* || 29 ||

Dūrvāyavāṅkurais tatra tīrthodakaṃ prapūrayet |
Mantraiś ca vedabhūtaiś ca mantrayet kumbham uttamam || 30 ||

Tal liṅgaṃ tajjalenaiva secayet paramarṣayaḥ |
Śatarudriyamantrais tu prokṣitaṃ śāntim āpnuyāt || 31 ||

15 *Girijāyonirūpaṃ ca bāṇaṃ sthāpya śubhaṃ punaḥ* |
Tatra liṅgaṃ ca tat sthāpyaṃ punaś caivābhimantrayet || 32 ||

Gandhaiś ca candanaiś caiva puṣpadhūpādibhis tathā |
Dīpārātrikapūjābhis toṣayet parameśvaram || 33 ||

Praṇipātai(ḥ) stavais taṃ ca vādyaṃ gānaṃ tadā punaḥ |
20 *Svastyayanaṃ tataḥ kṛtvā jayeti vyāharet tataḥ* || 34 ||

Prasanno bhava deveśa jagadāhlādakāraka |
Kartā pālayitā tvaṃ ca saṃhartā punar eva ca || 35 ||

Jagadādir jagadyonir jagadantargato 'pi ca |
Pālayan sarvalokāṃś ca śāṃto bhava sadā śubha || 36 ||

25 *Evaṃ kṛte ca svāsthyaṃ vai bhaviṣyati na saṃśayaḥ* |
Ity uktās te tadā devāḥ praṇipatya pitāmaham || 37 ||

Śivasya śaraṇaṃ gatvā prārthitaḥ Śaṅkaras tadā |
Pūjitaḥ parayā bhaktyā prasannaḥ Śaṅkaras tadā || 38 ||

Pārvatīṃ ca vinā nānyā liṅgaṃ dhārayituṃ kṣamā |
30 *Tayā dhṛtaṃ ca śāṃtiṃ ca gamiṣyati na saṃśayaḥ* || 39 ||

25. Solange das *liṅga* nicht fest ist, solange kann nirgendwo in allen drei Welten das Schöne gedeihen; das sage ich euch in Wahrheit.

26. Ihr müßt also so handeln, daß hier wieder Ordnung kommt." — So angeredet, verneigten sie sich und sprachen: „Wie müssen wir handeln? Darin unterweise uns!" 5

27. So angeredet, sprach Brahman höchstselbst: „Gewinnet für euch die berggeborene Göttin und fleht sodann sie, die Schöne[1]), an.

28. Wenn die Form einer *yoni* entstände, dann dürfte es (das *liṅga*) fest werden. Wenn ihr sie (die Göttin) dann als gnädig gesinnt erkennt, dann verfahrt wiederum folgendermaßen: 10

29. Nachdem man ein Becken aufgestellt hat, welches zu einer trefflichen achtblätterigen (Lotosblume?) geformt ist, dann setze man es (das Becken) ans Feuer, und zwar mit Heilkräutern versehen,

30. mit Sprößlingen von Dūrvāgras und Gerste. Dazu fülle man aus einem heiligen Badeplatze entnommenes Wasser und bespreche das vortreffliche Becken mit Vedasprüchen. 15

31. Dann besprenge man mit diesem Wasser das *liṅga*, Ihr trefflichen *ṛṣi*, und nachdem es mit Śatarudriyasprüchen geweiht ist, dürfte es (das *liṅga*) zur Ruhe kommen. 20

32. Dann soll man ein schönes Rohr, welches die Form der *yoni* der Berggeborenen hat, aufstellen und da hinein das *liṅga* stellen und es nochmals mit Sprüchen besprechen.

33. Durch Wohlgerüche, Sandelholz, Blumen, Räucherwerk u. dgl., sowie durch Dīpārātrika-Verehrungen[2]) soll man den höchsten Gott erfreuen. 25

34. Unter Fußfall und Lobpreisung soll man ferner eine Instrumentalmusik, Gesang und ein *svastyayana* veranstalten und alsdann den Ausruf erschallen lassen: „ „Sei siegreich!

35. O Götterherr, sei uns gnädig, Freudenbringer der Welt! Du bist Schöpfer, Erhalter und auch Zerstörer, 30

36. du bist Anfang und Ursprung der Welt, du bist auch ihr inneres Wesen. Du beschützest alle Wesen; sei gnädig uns, o Schöner, immerdar!" "

37. Wenn Ihr so verfahrt, dann wird auch wieder Ordnung sein; daran ist kein Zweifel." — Nach dieser Rede des Großvaters fielen die Brahmanengötter ihm zu Füßen, 35

38. begaben sich in den Schutz des Śiva und flehten ihn, den Śaṅkara an. Durch höchste Frömmigkeit von ihnen geehrt, war ihnen Śaṅkara gnädig. 40

39. Keine andere außer Pārvatī ist imstande, das *liṅga* zu halten. Sie hält es, und wenn sie es hält, dann wird es ohne Zweifel zur Ruhe kommen.

---

1) Vielleicht besser *śubham* zu lesen: „und bittet sie um Heil".

2) *ārātrika* s. Apte: Waving a light (or the vessel containing it) at night before an idol.

Gṛhītvā caiva Brahmāṇaṃ Girijā prārthitā tadā |
Prasannāṃ Girijāṃ kṛtvā vṛṣabhadhvajam eva ca || 40 ||

Pūrvoktaṃ ca vidhiṃ kṛtvā sthāpitaṃ liṅgam uttamam |
Mantroktena vidhānena devaiś ca ṛṣibhis tadā || 41 ||

5 *Stavanaiḥ pūjanair mantraiḥ saṃtoṣya vṛṣabhadhvajam* |
Sthitāḥ samyak paraṃ kṛtvā sarveṣāṃ dharmahetave || 42 ||

Śivo 'pi kṛpayā yukto hy abravīt paramaṃ vacaḥ |
Prasannaṃ māṃ ca jānīta sukhaṃ syāt sarvadā nṛṇām || 43 ||

Ity ukte ca tadā tena prasannāḥ sarvadevatāḥ |
10 *Ṛṣayaś ca praṇamyaiva stutvā stutvā punaḥ punaḥ* || 44 ||

Brahmaṇā Viṣṇunā cāpi Rudreṇaiva punas tathā |
Kṛtaṃ sarvaṃ sukhaṃ cātra tais tadā ca dayālubhiḥ || 45 ||

Lokānāṃ sthāpite liṅge kalyāṇaṃ cābhavat tadā |
Prasiddhaṃ caiva yal liṅgaṃ liṅgam etat tathā punaḥ || 46 ||

15 *Viśeṣo 'tra kathaṃ labhyec chrūyatāṃ ṛṣisattamāḥ* |
Rudreṇa sthāpitaṃ yac ca tal liṅgam idam eva ca || 47 ||

Anyac ca jyotīrūpaṃ ca nātra kāryā vicāraṇā |
Makṣikāpadamātraṃ hi Śivasvaṃ na spṛśet kvacit || 48 ||

Taṃ papracchus tadā sarve Śive nirmālyatā katham |
20 *Tac chrutvā vacanaṃ teṣāṃ Sūtaś caivābravīd idam* || 49 ||

Sādhu pṛṣṭam ṛṣiśreṣṭhāḥ kathayāmi yathāśrutam |
Dakṣaśāpāc ca yat proktaṃ yac caiva kathitaṃ tv iha || 50 ||

Rudreṇaiva kṛtaṃ yac ca talliṅge dūṣaṇaṃ smṛtam |
Tat sarvaṃ ca tathā jñeyaṃ bhakto naiva viduṣyati |
25 *Rudreṇa sthāpitaṃ liṅgaṃ sarvaṃ dūṣaṇakṛd bhavet* || 51 ||

Iti Śrīśivamahāpurāṇe jñānasaṃhitāyāṃ liṅgavidhānaṃ nāma dvicatvāriṃśo 'dhyāyaḥ || 42 ||

40. Nachdem sie Brahman für sich gewonnen hatten, wurde die Berggeborene angerufen. Nachdem sie die Pārvatī gnädig gestimmt hatten und ebenso ihn, der den Stier im Banner führt,

41. und nachdem sie die vorher angegebenen Zeremonien vollbracht hatten, wurde das herrliche *liṅga* zum Stehen gebracht und durch *mantra* vorschriftsmäßig verehrt. Da geschah es, daß die Brahmanengötter und *ṛṣi*

42. durch Loblieder, Verehrungen und Sprüche den Stierbannerträger erfreuten. Ordnungsmäßig vollbrachten sie das höchste, um für alle anderen der religiösen Pflicht zu genügen.

43. Auch Śiva sprach, von Mitleid ergriffen, das herrliche Wort: „Wisset, daß ich euch gnädig bin; Glück soll allezeit den Menschen zuteil werden.“

44. Nachdem er so gesprochen hatte, waren alle Götter gnädig gesinnt und die *ṛṣi* neigten sich in Verehrung, lobten und priesen ihn fort und fort.

45. Aber von Brahman, Viṣṇu und Rudra wurde ihnen aus Mitleid alles Heil verliehen.

46. Alle Welt war da glücklich, als das *liṅga* zum Stehen gebracht worden war. Und was das weltbekannte *liṅga*[1]) betrifft, so ist dieses *liṅga* hier ebenso.

47. Welcher Unterschied wäre hierbei zu finden? Hört, Ihr besten *ṛṣi*. Es gibt ein von Rudra aufgerichtetes *liṅga* und zwar das, von dem hier die Rede war.

48. Und nicht darf hierbei ein Zweifel obwalten, es gäbe ein anderes und ein sich als Licht äußerndes[2]). Denn was dem Śiva zukommt, von dem darf man auch nicht so viel wie eine Mückenfußspur anrühren.

49. Da fragten ihn (den Sūta) alle: „Woher kommt denn das Überbleibselsein beim Opfer des Śiva?“ Dies Wort gehört habend, antwortete Sūta folgendermaßen:

50. „Trefflich ist eure Frage, Ihr besten *ṛṣi*; ich will sie euch beantworten, wie ich es gehört habe. Was durch die Verfluchung des Dakṣa ausgesprochen und was hier erzählt wurde,

51. und was als von Rudra selbst hervorgerufene Schädigung[3]) an diesem *liṅga* berichtet wurde, das alles ist so aufzufassen: der Fromme versündigt sich keineswegs. Jedes von Rudra aufgestellte *liṅga* könnte eine Schädigung hervorrufen.

So lautet in dem erhabenen, großen Śiva-Purāṇa in der Jñānasaṃhitā der 42. adhyāya, der da heißt: „Belehrung über das *liṅga*.“

---

1) Cf. śl. 3.

2) Siehe hierzu *jyotirliṅga* bei B. R.

3) Es scheint hier ein Wortspiel mit *nirmālya* (śl. 49) beabsichtigt zu sein.

Śiva-Purāṇa, Dharmasaṃhitā,

adhy. 10, 1—233.

Sūta uvāca |

Śveto rakto mahānīlo bhinnāñjanacayopamaḥ |
5 *Sarvarūpadharo Rudro daṃṣṭrālo dāritānanaḥ* || 1 ||

Śāṃto dāṃto jitakrodho saṃyamī vigataspṛhaḥ |
Nārāyaṇas tato jātaḥ sṛṣṭyarthaṃ tena yojitaḥ || 2 ||

Āpo Nārā iti proktā āpo vai narasūnavaḥ |
Ayanaṃ tasya tāḥ proktās tena Nārāyaṇaḥ smṛtaḥ || 3 ||

10 *Tapaso 'nte kariṣyāmi sṛṣṭim ity eva cintya saḥ* |
Tapasā supariśrāṃtaḥ kadācit kṣīrasāgare || 4 ||

Suṣvāpa suciraṃ kālaṃ durlakṣyas tu haro yadā |
Tadāpi rajasā Viṣṇuḥ sattvena ca caturmukhaḥ || 5 ||

Prasādajaḥ punaḥ sṛṣṭo niyukto vidhivat kṛtaḥ |
15 *Prathamaṃ tāmasaṃ sargaṃ pañcabhedam athāsṛjat* || 6 ||

Tatas tu mānuṣaṃ sargam asṛjad rājasaṃ śanaiḥ |
Daivam aṣṭaprakāraṃ tu sāttvikaṃ cāsṛjat kramāt || 7 ||

Tataḥ sthānāni dharmāṃś ca jīvitaṃ paripālanam |
Āhāram api sarveṣāṃ tathā cānyonyabhakṣaṇāt || 8 ||

20 *Kṛtvā sarvagato devas tatraivāntaradhīyata* |
Evaṃkṛte tato Rudras tyaktvā nidrāṃ samutthitaḥ | 9 ||

Saṃsaran sṛṣṭikāmaś ca dadṛśe pūritaṃ jagat |
Bhūtair nānāprakārais tu jagad etac carācaraṁ || 10 ||

Ūrdhvaṃ madhye 'tha pātāle tādṛk sthānaṃ na vidyate |
25 *Yan na bhūtagaṇair vyāptaṃ mithunair yugmacāribhiḥ* || 11 ||

Modamānaṃ jagad dṛṣṭvā sṛṣṭihetur mahādbhutam |
Ciccheda kupito liṅgaṃ kim aneneti cintya saḥ || 12 ||

Śiva-Purāṇa, Dharmasaṃhitā,

adhy. 10, 1—233.

Sūta sprach:

1. Weiß, rot und dunkelblau an Farbe, vergleichbar einer Anhäufung verschiedener Salbe, so war der allgestaltige Rudra, zähnebleckend, aufgesperrten Rachens. 5

2. Aus diesem (Sadāśiva, vgl. Komm.) entstand Nārāyaṇa, beruhigt, bezähmt, den Zorn beherrschend, sich zügelnd, frei von Begierde, und wurde von ihm beauftragt, eine Schöpfung hervorzubringen. 10

3. Die Wasser werden Nārāḥ genannt, denn die Wasser sind Kinder des Nara (des Urmenschen); sie gelten als sein *ayana* (Aufenthalt), darum wird er Nārāyaṇa genannt (vgl. Manu I, 10).

4. Dieser nun dachte: „Nach vollbrachtem *tapas* werde ich die Schöpfung schaffen,“ aber durch das *tapas* sehr ermüdet, 15

5. schlief er zunächst einmal im Milchozean ein für sehr lange Zeit. Während aber Hara nicht zu finden war, da (entstand ?) aus *rajas* Viṣṇu und aus *sattva* der Viermündige (Brahman).

6. Als Sohn des Prasāda[1]) wiedergeboren, da er durch Schicksalsfügung bestimmt war, schuf er (Śiva) alsdann die fünfteilige[2]) 20 *tamas*-artige Schöpfung.

7. Sodann schuf er nach und nach die *rajas*-hafte Menschenschöpfung, sowie der Reihe nach die *sattva*-hafte, aus acht Arten[3]) bestehende göttliche Schöpfung.

8. Nachdem er darauf die Aufenthaltsorte und Obliegenheiten, 25 das Leben und seine Schutzmittel, ferner ebenso Nahrung für alle, indem sie voneinander zehren,

9. geschaffen hatte, zog sich der allgegenwärtige Gott in die Verborgenheit zurück. Nachdem dies geschehen, erwachte Rudra aus dem Schlaf und erhob sich. 30

10. Indem er aber voll Schaffenslust umherwanderte, erblickte er die volle Welt, diese Welt des Beweglichen und des Unbeweglichen (Pflanzen), wie sie mit Wesen von mancherlei Art erfüllt war.

11. In der Höhe, in der Mitte und in der Unterwelt gibt es keinen Ort, der nicht von Wesensscharen erfüllt war, welche zu 35 Paaren miteinander verbunden wandelten.

12. Als er, der die Ursache der Schöpfung gewesen war, die Welt der Lebenden erblickte, wie sie sich freute, da schnitt er im Zorn in dem Gedanken: „Was soll ich noch damit?“[4]) sein *liṅga* ab, das große Wunderwerk, 40

---

1) Vielleicht soll Prasāda nur Synonym von *sattva* sein, wonach zu übersetzen: Aus *sattva* entstanden, vom Schöpfer (Kommentar ergänzt *īśvareṇa*) wiedererschaffen.

2) Haustiere, Wild, Vögel, Reptilien und Pflanzen (Gauḍapāda zu Sāṅkh. Kār. 53).

3) Die Klassen der Brahman, Prajāpati, Soma, Indra, Gandharva, Yakṣa, Rākṣasa, Piśāca (ib.) umfassend. 4) Vgl. MBh. X, adhy. 17.

Mahājvālāmayaṃ ghoraṃ stambhabhūtaṃ jagattraye |
Yasya nāntaṃ na madhyaṃ ca no mūlam iha dṛśyate || 13 ||

Nopamānaṃ pramāṇaṃ vā tejaso vā sthavīyasaḥ |
Praśāṃtaroṣas tat kṛtvā Rudraś cāntardadhe punaḥ || 14 ||

5 *Tato bahutithe kāle gate darpasamanvitau* |
Brahmaviṣṇū prakupitau liṅgaṃ param apaśyatām || 15 ||

Jvālāliṅgaṃ samudrānte jvalantaṃ svena tejasā |
Kasyedam iti saṃcintya sarvākāraṃ sulakṣaṇam || 16 ||

Tad dṛṣṭvā darpanaśanaṃ tayor anyonyadarśanāt |
10 *Śāṃtadarpau tatas tau tu pitāputrau ca sauhṛdāt* || 17 ||

Parasparaṃ samāliṅgya kāryam etat pracakratuḥ |
Idaṃ jvālāmayaṃ liṅgaṃ kasya syād iti cintya tau || 18 |

Yasmāl liṅgasahasrāṇi nirgacchanti viśanti ca |
Anveṣyāvo 'sya yan mūlaṃ yad ūrdhvaṃ ceha dṛśyate || 19 ||

15 *Viṣṇunā ca tato mūlam anveṣṭuṃ Brahmaṇā tathā* |
Samyag ūrdhvaṃ ca yugapad yāvad anto na vidyate || 20 ||

Tatas tenaiva mārgeṇa niṣkramya jaladhes taṭe |
Parasparaṃ samāliṅgya śrāṃtau viviśatuś ca tau || 21 ||

Aśrauṣatāṃ tato vācaṃ nabhasaḥ kasyacit tu ha |
20 *Idaṃ candralalāṭasya liṅgaṃ jvālāmayaṃ surau* || 22 ||

Kupitena tu yac chittvā bhūmau tyaktaṃ kapardinā |
Etat saṃpūjya siddhir vāṃ bhaviṣyaty adbhutopamā || 23 ||

Etad dhi śāṅkaraṃ liṅgaṃ pūjayiṣyanti ye bhuvi |
Balipuṣpopahāraiś ca teṣāṃ prītaḥ 'pinākadhṛk || 24 ||

25 *Pradāsyaty uttamān kāmān sa devo bhaktavatsalaḥ* |
Tac chrutvā cakratuḥ stotraṃ tasmai devāya raṃhasā || 25 ||

Tau pūjayitvā vidhivat saṃprāptau siddhim uttamām |

Tato 'nyasmin mahākalpe devair dṛṣṭas tu Śaṅkarah || 26 ||

Ardhanārīśarīras tu Kāmaśatruḥ pinākadhṛk |
30 *Anyasmin kalpasamaye gṛhasthāśramavān api* || 27 ||

13. das gewaltige Glut in sich bergende, ungeheuere, das eine Stütze für die drei Welten bildete, dessen Ende, Mitte und Wurzel in der Welt nicht abzusehen ist,

14. und für welches, da es noch stärker als *tejas* ist, kein Maß noch Maßstab zu finden war. Nachdem Rudra dies getan, legte sich sein Zorn und er verschwand wiederum. 5

15. Da geschah es nach langer Zeit, daß die stolzbewußten Götter Brahman und Viṣṇu voll Zorn das höchste *liṅga* erblickten,

16. das Glut-*liṅga*, während sie am Ufer des Ozeans standen, das durch seine eigene Kraftfülle glänzende, und sie fragten sich: 10 „Wem gehört dieses allgestaltige, schöngebildete an?"

17. Bei diesem Anblick schwand ihr Stolz, sie sahen einander an und so geschah es, daß sie beide, der Vater und der Sohn, von Stolz frei in Freundschaft

18. sich gegenseitig umarmten und folgendes Werk unter- 15 nahmen, indem sie erwogen: „Wem mag wohl dies Glut enthaltende *liṅga* angehören?

19. Denn tausende von *liṅga* entstehen und vergehen wieder. So laß uns beide suchen, was als seine Wurzel und als sein Gipfel hier vorhanden ist." 20

20. Nachdem sie nun gemeinsam, Viṣṇu nach seiner Wurzel und Brahman nach seinem obersten Gipfel gesucht und kein Ende gefunden hatten,

21. da kehrten sie auf demselben Wege wieder an das Ufer des Ozeans zurück, umarmten sich gegenseitig und setzten sich er- 25 müdet nieder.

22. Da hörten sie eine himmlische Stimme irgendwoher: „O ihr Götter! Dieses Glut-*liṅga* gehört dem Monddiademträger an.

23. Wenn ihr dieses von dem Muschelhaarigen abgeschnittene und auf der Erde zurückgelassene *liṅga* verehrt, so wird euch die 30 einem Wunder vergleichbare Vollkommenheit zuteil werden.

24. Denn alle diejenigen, welche auf der Erde dieses *liṅga* des Śaṅkara durch Darbietung von Spenden und Blumen verehren werden, denen ist der Pinākaträger gewogen

25. und ihnen wird dieser seinen Verehrern gewogene Gott 35 die höchsten Wünsche gewähren". Als sie diese Stimme vernommen hatten, beeilten sich beide, dem Gotte einen Lobpreis darzubringen

26. und nachdem sie ihn gebührend verehrt hatten, erlangten sie höchste Vollendung.

Nun geschah es in einem anderen Weltalter, daß Śaṅkara von 40 den Göttern gesehen wurde

27. in einem Leibe, der zur Hälfte ein Weib war, als der Feind des Kāma, der Pinākaträger, und wieder in einem anderen Weltalter erschien er auch im Lebensstadium eines Hausvaters

Himavantaguhāyāṃ tu bhūtasaṃghaiḥ samāvṛtaḥ |
Kadācit Pārvatī tatra Kālī gauratvalabdhaye || 28 ||

Brahmāṇam arcayitvā tu tapas taptuṃ gatā vanam |
Divyaṃ satī saraś cāpi Jayantīṃ tu mahāguhām || 29 ||

5 *Rājavāsaguhāṃ cāpi tatra dṛṣṭvā pitāmaham |*
Harigātraiḥ samagraiś ca saṃspṛśya ca mahāmatiḥ || 30 ||

Śuddhajāṃbūnadaprakhyā prasādād Brahmaṇo 'bhavat |
Tapovanaṃ tu gacchantyā Uddāmakusumā sakhī || 31 ||

Bhartuḥ strīlampaṭasyāpi rakṣārthaṃ viniveśitā |
10 *Ekasmin dvāradeśe tu dvitīyo Vīrakaḥ sutaḥ* || 32 ||

Īrṣyādoṣeṇa tāv uktau bhavadbhyāṃ nityam eva hi |
Rakṣitavyo lampaṭo 'yaṃ yathānyāṃ madgṛhe striyam || 33 ||

Praveśya nopabhoktā syāt patir me Jāhnavīpriyaḥ |
Saṃdhyārāgī Kāmaśatruḥ saṃdhyārāgasamaprabhaḥ || 34 ||

15 *Bāḍhaṃ bāḍham itīty uktvā tāv idānīṃ praṇamya tām |*
Gaurīdvāragatau nityaṃ divārātraṃ tu tasthatuḥ || 35 ||

Āḍī nāma tato daityas tasmin kāle pitāmaham |
Ārādhya tapasā devam amaratvam ayācata || 36 ||

Tataḥ sa tena durmedhā na kiṃcid amaras tv iti |
20 *Amaratve mahādaitya hetumātraṃ gṛhāṇa bhoḥ* || 37 ||

Tasya tad vacanaṃ śrutvā daityo hetuṃ tam uktavān |
Deva raudre muhūrte tu ṛkṣe cāndretisaṃjñite || 38 ||

Yadā rūpatrayaṃ deva kurmi marmi tadā tv aham |
Ākhaṇḍalo mahāvṛṣṭiṃ puṣkarāvartakair ghanaiḥ || 39 ||

25 *Kalpāpāye nirukcandraḥ sarīsarty anilo mahān |*
Śikhaṇḍī ca narīnarti dṛṣṭvā pūrṇaṃ payodharam || 40 ||

28. und wohnte in einer Höhle des Himālaya[1]), von Geisterscharen umgeben. Nun geschah es, daß einstmals Pārvatī, die Kālī, um die Gauraschaft zu erlangen,

29. nach Verehrung des Brahman, um Askese zu üben, in den Wald ging. Hierbei gelangte die Getreue zu einem himmlischen Gewässer und zu der großen Höhle, die da heißt die Siegreiche, 5

30. die zugleich dem König als Wohnung diente. Daselbst erblickte sie den Großvater und die Hochsinnige umarmte ihn mit allen ihren grüngelben Gliedern

31. und wurde durch die Gnade des Brahman reinem Golde an Glanz ähnlich. Als sie indessen in den Büßerhain ging, wurde von ihr ihre Freundin Uddāmakusumā (die mit losen Blumen geschmückte) 10

32. angestellt, ihren Gatten, der nach Weibern lüstern war, zu bewachen, an dem einzigen Türzutritt aber ihr zweiter Sohn Vīraka.

33. Von Eifersucht getrieben sprach sie zu beiden: „Dieser Lüstling muß unaufhörlich von euch beiden bewacht werden, damit er in mein Haus nicht eine Frau einläßt, 15

34. um sie zu genießen, er, mein Gatte, der Liebhaber der Jāhnavī (Gaṅgā), der eine Leidenschaft für die Saṃdhyā hat[2]), der zwar ein Feind des Kāma ist, aber dessen Glanz der Dämmerung gleicht“ [3]). 20

35. „So sei es, so sei es!“ sprachen sie, verneigten sich vor ihr, begaben sich zu den Pforten der Gaurī und standen dort Tag und Nacht Wache.

36. Nun hatte um diese Zeit ein Daitya (Dämon) mit Namen Āḍin (der Skorpion) den Großvater, den Gott, durch Askese erfreut und um Unsterblichkeit gebeten. 25

37. Darauf dieser in dem Gedanken: „Ein Thor wird keineswegs unsterblich“, sprach: „Bestimme, o großer Daitya, wenn es dir beliebt, die Bedingung, unter welcher deine Unsterblichkeit verfallen wird.“ 30

38. Dieses sein Wort vernehmend bestimmte der Daitya folgende Bedingung (unter der sie verfallen sollte): „O Gott! Wenn ich in der Stunde Raudra (in der Stunde des Rudra) unter dem Sternbilde, welches Cāndra genannt wird,

39. eine dreifache Gestalt annehme, dann will ich sterben[4]). Wenn der Zerschmetterer (Indra) mit den *puṣkarāvartaka*-Wolken einherzieht[5]), 35

40. am Ende des Kalpa, wenn der Mond ohne Glanz ist[6]), wenn ein gewaltiger Wind geht und der Pfau, wenn er die Wolke sieht, heftig an zu tanzen fängt, 40

---

1) Haimavanta oder mit Kommentar Himavato zu verbessern.

2) Saṃdhyā zugleich Bezeichnung der Dämmerung. „Weil er dann gerade tanzt“ (Kommentar).

3) Das heißt wohl: der alle Augenblicke die Farbe wechselt, immer wieder in eine andere verliebt ist.

4) Diese Bedingungen sind zweideutig, wie die spätere Erzählung zeigt.

5) Für *mahāvṛṣṭim* ist offenbar *varīvarti* zu lesen mit Kommentar.

6) Wohl *nīruk* (*nis-ruc*) zu lesen.

Yadā tadā me bhagavan pradānād astu me mṛtiḥ |
Evam astv iti tenoktaḥ sa daityo mudito 'bhavat ‖ 41 ‖

Mattaḥ kādaṃbarīṃ pītvā tuṣāraśikharaṃ yayau |
Yatra sā Śaṅkaraguhā Dākṣāyaṇyā gṛhaṃ mahat ‖ 42 ‖

5 *Uddāmakusumāṃ tatra Vīrakaṃ ca dadarśa saḥ* |
Papraccha tau sa tābhyāṃ ca yathāvṛttam athāśṛṇot ‖ 43 ‖

Daitya(ḥ) strīlampaṭaṃ Rudraṃ saṃvijñāya tayor mukhāt |
Praveṣṭukāmas tu guhāṃ pauruṣaṃ rūpam atyajat ‖ 44 ‖

Āśritya sarparūpaṃ tu praviśya ca guhāntaram |
10 *Tenopāyena tau mūḍhau mohayitvā ca mūḍhadhīḥ* ‖ 45 ‖

Gaurīrūpaṃ kṣaṇāt kṛtvā tṛtīyam api cādbhutam |
Maheśvaram uvācedaṃ virahotkaṇṭhamānasam ‖ 46 ‖

Bho bho candralalāṭāhaṃ Pārvatī girigocarā |
Saṃprāptotkaṇṭhitā tubhyaṃ Brahmadattavarā satī ‖ 47 ‖

15 *Paśya jāṃbūnadaprakhyāṃ māṃ krīḍasva ca me priya* |
Tadvākyonmīlitākṣas tu virūpākṣaḥ sphuṭākṣaram ‖ 48 ‖

Priyām iva bhujābhyāṃ tu paryaṣvajata hṛṣṭavat |
Kṛtrimāṃ tu ratiṃ kṛtvā tato bāhyaratiṃ punaḥ ‖ 49 ‖

Antare ca gato liṅgaṃ sa dadarśa mahādbhutam |
20 *Viśvakarmakṛtaṃ tasyāṃ kanakābhaṃ mahar(d)dhimat* ‖ 50 ‖

Paścāt triśūlamadhye tu yathā sadbhāvajāṃ ratim |
Snehasadbhāvaliṅgaṃ tat tac ca gātraṃ mahāmṛdu ‖ 51 ‖

Tathāpi śaṅkitaḥ kiṃcij jātaḥ kāmāturaḥ ca saḥ |
Cakāra suratakrīḍāṃ tāvad vajramayo bhagaḥ ‖ 52 ‖

41. wenn das eintritt, dann soll — dies, o Herr, sei deine Gabe — mein Tod erfolgen". „So sei es!" sprach Brahman und der Daitya war voller Freude,

42. und berauscht, da er Kādambarī getrunken hatte, begab er sich auf den Gipfel des Schneegebirges, dorthin, wo die Höhle des Śaṅkara und die große Wohnung der Dakṣatochter (Gaurī) war.

43. Dort erblickte er Uddāmakusumā und den Vīraka, befragte sie und erfuhr von ihnen, was geschehen war.

44. Nachdem der Daitya aus ihrem Munde erfahren hatte, daß Rudra nach Frauen lüstern sei, und da er in die Höhle zu gelangen wünschte, so streifte er die Menschengestalt ab,

45. nahm Schlangengestalt an und schlüpfte in die Höhle hinein. Durch dieses Mittel gelang es dem Törichtgesinnten, die beiden Törichten[1]) zu betören.

46. Sofort nahm er als dritte die wunderbare Gestalt der Gaurī an und sprach zu dem durch die Trennung (von der Gattin) sehnsüchtig gewordenen Maheśvara:

47. „O Herr! Du Monddiademträger! Ich, die bergbewohnende Pārvatī bin gekommen, voll Sehnsucht nach dir, von Brahman mit Gaben beschenkt (oben Vers 31).

48. Sieh mich an, wie ich dem Golde an Glanz ähnlich bin und ergötze dich mit mir, mein Geliebter." Auf dieses Wort schlug der Seltsamaugige die Augen auf, und indem er sie laut willkommen hieß (?),

49. umschlang er sie mit seinen Armen wie eine Geliebte, als wäre er erfreut, trug indessen erheuchelte Lust und auch äußerliche Lust zur Schau;

50. alsdann zum inneren Liebesgenuß übergegangen[2]), sah er an ihr ein sehr wunderbares Zeichen[3]), das von Viśvakarman verfertigt war, ein goldglänzendes, überaus prächtiges;

51. dahinter, aber zwischen einem Dreizack[4]), wie die aus wahrer Leidenschaft entstandene Wollust, einen Geschlechtsteil wahrer Liebesleidenschaft und einen sehr weichen Körper.

52. Gleichwohl vollzog er, zwar ein wenig besorgt, aber doch liebeskrank geworden, das Liebesspiel. Währenddessen wurde ihr pudendum *vajra*-artig[5]).

---

1) Uddāmakusumā und Vīraka.

2) Kommentar: *āntararatau . . . āsaktaḥ.*

3) Kommentar: *liṅgaṃ cihnam.*

4) Kommentar *madhye triśūlaṃ dṛṣṭam.* Die Lesart ist nicht sicher, wie die Variante *triśūlinā cakre* des Kommentars beweist.

5) Kommentar: *dānavena kṛta iti śeṣaḥ.* Von śl. 50 ab ließe sich auch übersetzen: „Zum intimen Liebesverkehr danach (*paścāt* śl. 51) übergegangen, während indessen der Dreizack zwischen (den beiden lag; eventuell *triśūle madhye* zu lesen, ergänze: *sati*), sah er (sein) *liṅga*, das große Wunderwerk, welches Viśvakarman geschaffen hatte, und an ihr den goldglänzenden, reiche Fülle zeigenden, sehr weichen Körper, das Stichwort (*liṅga*) für echte Liebe, der sich wie die wirklich entstandene Rati ausnahm. So vollzog er trotzdem (zwar) besorgt, aber doch liebeskrank . . .".

Utpādya daṇḍamuśale tasya liṅgavikartanam |
Kartuṃ samudyato ghoro dānavaḥ strīvapurdharaḥ || 53 ||

Haro 'pi tāṃ mahāmāyāṃ vijñāya tv anyathāsṛjat |
Śūlapāśupatādīni liṅgāgrān niḥsṛtāny api || 54 ||

5 *Tato ratānte Rudrasya daityo rūpaṃ jahau striyāḥ |*
Paricchinnasuhṛdbandhuviṣayānīndriyāṇi ca || 55 ||

Hatvā daityaṃ Mahādevo Vīrakāyāpy adarśayat |
Tataḥ sa śaṅkitaḥ strīṇāṃ viśvāsaṃ nākarot kvacit || 56 ||

Tatra daityena patatā pṛṣṭenokto Maheśvaraḥ |
10 *He bhadra dānavavara tvayā yuddhe parājitaḥ* || 57 ||

Ahaṃ mṛto mama bhrātā vidyate sumahābalaḥ |
Tvāṃ hantuṃ sa ihāyantā punar Gaurīvapurdharaḥ || 58 ||

Tvāṃ mārayiṣyaty athavā mama mārgaṃ gamiṣyati |
Śatror uktvā vacas tv etat papāta ca mamāra ca || 59 ||

15 *Iti hṛtkamale kṛtvā yadīyaṃ na tu Pārvatī |*
Svayam eva priyā bhāryā mahāsādhvī manāg asā || 60 ||

Praviṣṭā strīti saṃcintya Rudraḥ krodhavaśānugaḥ |
Tasmin kāle mahādaityaṃ dṛṣṭvā nārīvapurdharam || 61 ||

Uddāmakusumā gatvā Gauryai sarvaṃ nyavedayat |
20 *Devi nāhaṃ samarthāsmi patiṃ saṃrakṣituṃ tava* || 62 ||

Vīrakeṇa mahādhanyā kācin nārī praveśitā |
Tayā saha mahākrīḍāṃ cakre bālenduśekharaḥ || 63 ||

Ahaṃ tu vrīḍitā cāsaṃ dṛṣṭvā tat krīḍitaṃ vapuḥ |
Tac chrutvā kupitā putram aśapad Vīrakaṃ ca sā || 64 ||

25 *Gaurī labdhavarā bhūtvā svagṛhaṃ gantum udyatā |*
Prāṅmukhī cābravīd vākyaṃ toyenācamya satvarā || 65 ||

Manuṣyo bhavitā vipro janmamṛtyujarāśrayī |
Vīrako yena me nārī gṛhe kācit praveśitā || 66 ||

53. Der furchtbare Dānava, welcher Frauengestalt angenommen hatte, zauberte einen Stab und eine Keule hervor und versuchte, das *liṅga* abzuschneiden.

54. Hara indessen erkannte die große Täuschung und wendete es anders. Auch aus der Spitze seines *liṅga* gingen ein Speer und die übrigen Waffen des Paśupati hervor.

55. Infolgedessen gab am Ende des Liebesspieles des Rudra[1] der Daitya die Frauengestalt auf und mit ihr die Sinne, die nur auf (seine) Freunde und Verwandten gerichtet waren.

56. Nachdem Mahādeva den Daitya getötet hatte, zeigte er ihn auch dem Vīraka und fortab ward er vorsichtig und traute keiner Frau mehr.

57. Von dem fallenden Daitya wurde dort Maheśvara auf seine Frage angeredet: „Lieber Herr! Der beste der Dānava[2] ist von dir im Kampfe besiegt worden.

58. Zwar ich bin tot, (aber) ich habe einen sehr mächtigen Bruder, der wird hierher kommen, um dich zu erschlagen, indem auch er die Gestalt der Gaurī annimmt.

59. Er wird dich entweder töten oder denselben Weg gehen wie ich." Nachdem er dies Wort zu seinem Feinde[3] gesprochen hatte, fiel er nieder und starb.

60. Dieses Wort im Lotos seines Herzens bergend sprach Śiva: „Wenn aber diese nicht die Pārvatī selbst war, meine geliebte, getreue Gattin,

61. so ist es auch ganz und gar diejenige nicht, welche als Frau hereintreten wird." So dachte Rudra und wurde von Zorn überwältigt. Unterdessen, nachdem sie den großen Daitya in Frauengestalt gesehen hatte,

62. war Uddāmakusumā hingegangen und hatte der Gaurī alles berichtet: „O Herrin! Ich bin nicht imstande, deinen Gatten zu bewachen,

63. denn von Vīraka ist eine prächtig geschmückte Frau eingelassen worden, und mit ihr hat der Neumonddiademträger ein großes Liebesspiel veranstaltet.

64. Ich aber schämte mich, als ich diese umschmeichelte Schönheit sah." Als Gaurī dies gehört hatte, verfluchte sie im Zorne ihren Sohn Vīraka,

65. denn eben war sie im Begriffe, nachdem sie die Gabe (von Brahman, śl. 31) erhalten hatte, in ihr Haus zu gehen, richtete ihr Angesicht nach Osten, spülte den Mund aus und sprach das übereilte Wort:

66. „Ein Mensch soll Vīraka werden, ein Brahmane, der Geburt, dem Tode und dem Alter unterworfen, weil er ein Weib in mein Haus gelassen hat,

1) Vgl. *raudre muhūrte* śl. 38.
2) Da ein folgendes Subjekt fehlt, ist wahrscheinlich *dānavavaras* zu lesen.
3) Kommentar: *śatroḥ śatrave*.

Pramādinā Vīrakeṇa striyo Rudro na rakṣitaḥ |
Ity uktvā kupitāhṛṣṭā sotkaṇṭhā jātavismayā || 67 ||

Sakāmā śaṅkitā dīnā raudravīrabhayānakān |
Karuṇāṃ vātha bībhatsāṃ kelim kiṃcit tu kāriṇī || 68 ||

5 *Dadarśa svagṛhe putraṃ patiṃ cānāgasaṃ tathā* |
Evaṃbhūtāṃ suto dṛṣṭvā pādayoḥ patito 'bravīt || 69 ||

Devi dhanyāsi bhadraṃ te diṣṭyā jīvati te patiḥ |
Āḍinā dānavendreṇa na hato daityamāyayā || 70 ||

Tac chrutvā duḥkhitā Gaurī śaptvā taṃ Vīrakaṃ ruṣā |
10 *Uvāca putra śapto 'si mahāmohena mānavaḥ* || 71 ||

Bhaviṣyasi Śilādasya putraputro mahītale |
Tatra dvādaśabhir varṣaiḥ śāpānto bhavitā tava || 72 ||

Punas tenaiva dehena mama putro bhaviṣyasi |
Tadvākyād Vīrako nandī Śailādir abhavat punaḥ || 73 ||

15 *Tatra Kālaṃ tu tapasā jitvā bhūyo 'nugo 'bhavat* |
Gauryāḥ sakāśaṃ matimān bhagavān vānarānanaḥ || 74 ||

Atha Rudro Mahāgaurīṃ dṛṣṭvā tu śaṅkitas tadā |
Jighāṃsur daityavākyena bhairavaṃ kṛtavān vapuḥ || 75 ||

Tasya rūpasahasrāṇi jagrāsa girigocarā |
20 *Graste sahasre rūpāṇāṃ Tārārūpe pradarśite* || 76 ||

Pārvatyā cātha niḥśaṅkaḥ kapardī cābhavat tataḥ |
Dṛṣṭvā jaganmayīṃ tāṃ tu rarāma suratapriyaḥ || 77 ||

Virahotkaṇṭhitāṃ bhāryāṃ prāpya bhūyo Himācale |
Satīṃ Gaurīṃ rājakanyāṃ prāpya bālenduśekharaḥ || 78 ||

25 *Yadā na surate tṛpto Devadāruvanaṃ tadā* |
Viveśonmattaveṣaś ca stabdhaliṅgo digambaraḥ || 79 ||

Munidāraratiprepsur Manmathāviṣṭacetanaḥ |
Tuṣārahārāśītāṃśuśaṅkhatulyena bhasmanā || 80 ||

67. und weil von dem nachlässigen Vīraka Rudra nicht vor einer Frau behütet worden ist." So sprach sie im Zorn und nicht erfreut[1]), aber sehnsüchtig und neugierig,

68. verliebt, besorgt, betrübt, wobei sie die Stimmungen der Wut, der Heldenhaftigkeit, des Grausens, des Mitleids, des Ekels und der Verliebtheit zum Ausdruck brachte,

69. sah sie in ihrem Hause den Sohn und den schuldlosen Gatten. Als der Sohn sie in diesem Zustande erblickte, fiel er ihr zu Füßen und sprach:

70. „O Herrin! Glücklich bist du! Heil sei dir! Durch Schicksalsfügung ist dein Gatte am Leben geblieben und wurde von dem Dānavafürsten Āḍin nicht durch dämonische List getötet."

71. Als Gaurī dies vernahm, war sie bekümmert darüber, daß sie den Vīraka im Zorn verflucht hatte, und sprach: „Mein Sohn! Durch eine große Irrung bist du verflucht worden und mußt als Mensch

72. auf der Erde, mein Sohn, als Sohn des Śilāda geboren werden, aber nach Verlauf von zwölf Jahren wird dein Fluch zu Ende gehen,

73. dann wirst du wiederum in eben derselben Verkörperung mein Sohn werden." Auf dieses Wort hin erfreut, wurde Vīraka wiederum der Sohn des Śilāda,

74. und nachdem er den Tod[2]) durch *tapas* besiegt hatte, wiederum ein Diener im Gefolge der Gaurī als der Verständige, Ehrwürdige mit dem Affengesicht.

75. Als nun Rudra die große Gaurī erblickte, schöpfte er Verdacht, wollte sie im Vertrauen auf das Wort des Daitya töten und nahm eine furchtbare Gestalt an;

76. aber tausend von ihm geschaffene Gestalten verschlang die Bergbewohnende. Nachdem alle tausend Gestalten verschlungen waren, zeigte sich Pārvatī in Gestalt der Tārā[3]).

77. Da ließ der Muschelhaarige seinen Verdacht fallen und indem er sie, als die Weltumfassende, erkannte, ergötzte sich an ihr der nach Liebesgenuß verlangende,

78. da der Neumonddiademträger die durch die Trennung sehnsüchtige Gattin, die treue Königstochter Gaurī, auf dem Himālaya wiedergefunden hatte.

79. Als er aber am Liebesgenuß keine Freude mehr hatte, da ging er in aufregender Tracht, das *liṅga* aufgerichtet, nur von Luft umkleidet in den Devadāruwald,

80. in dem Verlangen nach Liebesgenuß mit Munifrauen, mit einem von Liebesdrang besessenen Geiste. In Asche, welche dem Reif, der Perlenschnur, dem Monde und der Muschel glich,

---

1) Kommentar: *ahṛṣṭeti cchedaḥ.*

2) Kommentar: *Kālaṃ Yamam.*

3) Kommentar: *Tārārūpe itaraiḥ pradarśayitum aśakye.*

Kṛtasnānaś ca śuśubhe karpūreṇaiva dhūsaraḥ |
Mayūracandrikāpuñjapicchikāṃ dhārayan kare ‖ 81 ‖

Daṇḍoparidṛḍhaiḥ pāśair badhvā khaṭvāṅgakādikam |
Pūrṇenduśakalākāraṃ kapālam api dhārayan ‖ 82 ‖

5 *Śrīmatpratyagratāruṇyagarveṇonmādayan striyaḥ* |
Lāvaṇyasmitasaubhāgyavilāsān api darśayan ‖ 83 ‖

Vyomālikajjalākāraiḥ snigdhair hṛdyaiḥ sukuñcitaiḥ |
Śiroruhais tathā bhāti sūkṣmair aṣṭāṅgulaiḥ śubhaiḥ ‖ 84 ‖

Lalāṭasthaiś caladbhis tu śvetābjam iva ṣaṭpadaiḥ |
10 *Susnigdhasūkṣmakṛṣṇena bhrūyugena ca Śaṅkaraḥ* ‖ 85 ‖

Lolābhyāṃ kṛṣṇatārābhyāṃ viśālābhyāṃ ca daityahā |
Kapardī bhāti netrābhyāṃ sarāgaiḥ prekṣaṇaiś calaiḥ ‖ 86 ‖

Bahūnāṃ munidārāṇāṃ darśanīyo 'bhavat tadā |
Saṃsaktadṛṣṭir abhavan nave tasmin samāgame ‖ 87 ‖

15 *Divyāṅguliparimāṇadivyāṃsaśmaśruśobhitaḥ* |
Pīnāṅgo darśanīyāṅgo dvibhujaś cārukuṇḍalaḥ ‖ 88 ‖

Dakṣiṇāvartibhiḥ kṛṣṇair lomabhir bhūṣito Haraḥ |
Praśastamattamātaṅgagatir mokṣagatipradaḥ ‖ 89 ‖

Atidivyamahāraktapāṇipādoṣṭhabhūṣitaḥ |
20 *Siddhaprayuktaiḥ sragdāmaiḥ susugandhair akaṇṭakaiḥ* ‖ 90 ‖

Ācchannāṅgas tv Anaṅgārir ābhāti ṛtusaṃbhavaiḥ |
Yayau vanaṃ parivṛto gaṇair bhasmāṅgarūpibhiḥ ‖ 91 ‖

Gāyan bāṇaiś ca saṃyukto daśabhir mantharādibhiḥ |
Doṣair virahitair duṣṭaiś caturdaśabhir eva ca ‖ 92 ‖

25 *Yatibhis tisṛbhir yuktaṃ layakṛl layasaṃyutam* |
Aṣṭāṅgam ekaviṃśatyā mūrchanābhiś ca mūrchitam ‖ 93 ‖

Pañcāśatā caikahīnais tānair api ca saṃyutam |
Kaṇṭhatānair anekaiś ca nānābhedair alaṃkṛtam ‖ 94 ‖

81. gebadet, glänzte er, grau vom Staube des Kampfers. In der Hand hielt er einen Strauß von reich mit Augen besetzten Pfauenfedern.

82. Die Keule (der *yogin*) und anderes Gerät hatte er mit festen Stricken oben an seinen Stab gebunden. Er trug einen Schädel, welcher die Gestalt einer Scheibe des Vollmondes hatte.

83. Durch die stolze Haltung einer glücklichen, frischen Jugendlichkeit machte er die Weiber toll und zeigte die in Anmut, Lächeln und Liebreiz bestehenden Liebeskünste.

84. Auch glänzte Śaṅkara durch seine Haare, welche das Aussehen des Himmels, der Bienen und des Antimons haben, die geschmeidigen, reizenden, lockigen, feinen, acht Finger langen, schönen,

85. welche über der Stirn schwankten wie Lotosblumen, wenn sie von Bienen bewegt werden, und durch das Paar seiner anliegenden, feinen, dunkeln Augenbrauen.

86. Er, der muschelhaarige Daityatöter, glänzte durch seine lüsternen, großen Augen mit ihren schwarzen Sternen und ihren leidenschaftlichen, unsteten Blicken.

87. So wurde er für die zahlreichen Munifrauen sehenswert und ihre Blicke wurden gefesselt bei diesem ungewohnten Zusammentreffen.

88. Mit himmlischen Schultern[1]), welche nur das Maß eines göttlichen Fingers hatten[2]), mit einem Barte geziert, mit feisten Gliedern, stattlichem Körper, mit zwei Armen, und mit schönen Spangen geziert.

89. Mit schwarzen, nach rechts gerichteten Körperhaaren war Hara geschmückt und hatte den Gang eines prächtigen, brünstigen Elefanten, er, der den Gang zur Erlösung verleiht.

90. In hohem Rot erglänzten seine überhimmlischen Hände, Füße und Lippen. Mit wohlriechenden, dornenlosen Guirlanden, welche von Siddha geflochten waren,

91. und wie sie die Jahreszeiten hervorgebracht hatten, war der Körper des dem Körperlosen (Liebesgotte) Feindlichen umwunden. So glänzend begab er sich in den Wald, umgeben von Scharen, deren Leiber mit Asche bestrichen waren.

92[3]). Er stimmte unter Begleitung von Flöten, die frei waren von den zehn schlechten Weisen wie Manthura usw. und auch von den 14 schlechten Tönen, einen Gesang an,

93. welcher mit drei Pausen verbunden war, rhythmisch gegliedert, wobei er Tempo hielt. Der Gesang bestand aus acht Teilen und war durch 21 Modulationen moduliert;

94. hatte 49 Grundtöne und war mit vielen mannigfach unterschiedenen Kehltönen geziert;

---

1) *divyāṃsaḥ* zu lesen.

2) *aṅguliparimāṇatvena navayauvanaṃ sūcyate* Kommentar.

3) Die Übersetzung des Folgenden ist nur ein Versuch, dieser schwierigen Partie einen Sinn abzugewinnen.

Saptasvarāṅkitaṃ ramyaṃ tathā grāmatrayānvitam |
Dvātriṃśatā mahārāgair divyair jātisamudbhavaiḥ || 95 ||

Chāyābhir miśritābhiś ca deśajātivibhūṣitam |
Saṃkīrṇaṃ ratnajālaiś ca bhāṣābhir atha bhāṣitam || 96 ||

5 *Catuḥṣaṣṭipradhānābhir anantābhir anantakam* |
Tathā cāntarabhāṣābhir dvir abdābhiś ca saṃyutam || 97 ||

Caturvidhena vādyena tadguṇena guṇīkṛtam |
Kvacin nṛtyan kvacid gāyan kvacid valgan kvacid dhasan || 98 ||

Vanyāni phalamūlāni kvacit khādan gaṇaiḥ saha |
10 *Nadītīreṣu ramyeṣu nepathyādyupaśobhitaḥ* || 99 ||

Darśayaṃs tāṇḍavaṃ lāsyaṃ sthānakāni sahasraśaḥ |
Ṣaḍviṃśadbhedabhinnāṃs tu dṛṣṭim ekāṃ ca Śaṅkaraḥ || 100 ||

Dvau karau lāghavāc cāpi ṣaṭtriṃśac chatasaṅkhyayā |
Śṛṅgāravīrabībhatsaraudrahāsyabhayānakān || 101 ||

15 *Karuṇādbhutaśāntāṃś ca nava nāṭye rasās tu ye* |
Haraye darśayac chāntarasaṃ tānasya kasyacit || 102 ||

Yato na syāt suśāntasya rasasya bhuvanatraye |
Bāḍhaṃ prayoktā draṣṭā vā ṛte Nārāyaṇād api || 103 ||

Sā ca pūrṇenduvadanā Pārvatī śāṅkaraṃ vapuḥ |
20 *Āsthāya taruṇī hṛdyā pīnaśroṇipayodharā* || 104 ||

Kṛṣṇais tu sūkṣmair mṛdubhir vastraiḥ saṃchannavigrahā |
Raktavastrakṛtoṣṇīṣā puṣpasragdāmamaṇḍitā || 105 ||

Aśokapuṣpasaṃpūrṇā mālāṃ bibhrat karāṃbujaiḥ |
Bhartāram anugacchantī śuśubhe cārusaṃgatiḥ || 106 ||

25 *Vidyunnīlābhranakṣatrair nabhasīva niśākaraḥ* |
Gopīrūpāṇi bibhradbhir mātṛbhiḥ pariśobhitā || 107 ||

Kautūhalād yayau Gaurī Devadāruvanaṃ śanaiḥ |
Bhartuḥ strīlampaṭasyātha paradārasamāgamam || 108 ||

95. durch sieben Hebungen akzentuiert, lieblich, durch drei Tonleitern sich erstreckend, bestand er aus 32 großen Tonfolgen, welche aus Rhythmen hervorquollen.

96. Er war mit gemischten Modulationen und mit volkstümlichen Weisen geschmückt, war unaufhörlich mit Netzen von perlenden Tönen durchflochten und in verschiedenen Dialekten vorgetragen, 5

97. die auf den 64 (Lauten) beruhten und selbst endlos waren; desgleichen war er durch Zwischendialekte und zweierlei Zeitmessungen(?) geziert,

98. war durch vierfache Instrumentation nach deren Eigenschaft vervielfältigt. Indem nun Śiva abwechselnd bald tanzte, bald sang, bald hüpfte und bald lachte, 10

99. während er zwischendurch ebenso wie sein Gefolge Früchte und Wurzeln des Waldes kaute, verschönert durch die an lieblichen Ufern des Flusses (der ihm als Spiegel gedient hatte) angelegte Verkleidung und Zubehör, 15

100. führte er den Tāṇḍavatanz auf unter tausendfach abwechselnden Positionen und gewährte einen einzigartigen Anblick, der sich auf 26 Arten kundgab(?),

101. wobei er beide Hände mit Gewandtheit (bewegte?) in 136-facher Weise. Auch ließ er sehen Liebeslust, Heldenhaftigkeit, Widerwillen, Wut, Heiterkeit, Grausen, 20

102. Mitleid, Überraschung und Gleichgültigkeit, welche die neun Stimmungen beim Tanze sind. — Die Stimmung der Gleichgültigkeit, die für einen bestimmten Ton (gilt?), hatte er (bisher nur) dem Hari gezeigt, 25

103. da in allen drei Welten diese Stimmung der vollen Gleichgültigkeit niemand richtig hervorbringen und auch sehen kann außer Nārāyaṇa allein. —

104. Pārvatī hinwiederum mit einem Angesicht wie der Vollmond, die auch die Gestalt des Śaṅkara angenommen hatte, zart, herzerfreuend, mit üppigen Hüften und Busen, 30

105. den Körper mit schwarzen, feinen, weichen Kleidern bedeckt, mit einem Turban aus rotem Stoff, mit einem Blumenkranze geschmückt, 35

106. in ihren Lotoshänden[1]) einen Kranz von Aśokablumen[2]) tragend[3]), strahlte da, ihrem Gatten folgend, in schönem Verein,

107. umschimmert von den Hirtingestalt tragenden Müttern (des Gefolges), wie der Mond am Himmel von schwarzen Gewitterwolken und Sternen. 40

108. Diese Gaurī also hatte sich aus Neugier in den Devadāruwald geschlichen, um ihres weiberlüsternen Gatten Zusammenkunft mit fremden Frauen,

---

1) Plural!

2) Zu lesen *sampūrṇām*.

3) *bibhrat* = *dhārayantī* (Kommentar); vgl. śl. 107 *bibhradbhiḥ*.

Draṣṭuṃ strīṇāṃ ca dauḥśīlyaṃ sādhvīnāṃ ca tathā dhṛtim |
Raktān viraktāṃś ca munīn nyasya bhartur anujñayā || 109 ||

Patinā saha saṃmantrya Śarvaṃ draṣṭuṃ samudyatā |
Tatas tv apaśyat tāḥ sarvās tapasvinyo 'tha nirjane || 110 ||

5 *Adṛṣṭapūrvaṃ puruṣaṃ Manmathopamadarśanam* |
Nirlajjaṃ bhikṣamāṇaṃ tu munīnām āśrameṣv api || 111 ||

Hlādibhir madhuraiḥ spaṣṭair Manmathoddīpanaiḥ samaiḥ |
Bhikṣāṃ caiva tu yācantaṃ dehīti ca punaḥ punaḥ || 112 ||

Śabarīsahitaṃ ramyaṃ tataḥ kāmavaśaṃ yayuḥ |
10 *Babhramur jahasuḥ petur jajṛmbhur viviśur bhayāt* || 113 ||

Śepur neduś ca rurudur jajalpur madhuraṃ vacaḥ |
Niḥśvasuś cukruśuś caiva vikārān jugupuḥ svakān || 114 ||

Īṣat saṃdarśayeyuś ca gopyāny aṅgāni tasya tāḥ |
Na kiṃcij jalpituṃ śekur daheyur Madanāgninā || 115 ||

15 *Arundhatīṃ ṛte sādhvīṃ Vasiṣṭhamahiṣīṃ śubhām* |
Bālās taruṇyo vṛddhāś ca sarvāḥ syur Madanāturāḥ || 116 ||

Nimantrayeyur ākārair iṅgitair gatibhiś ca tam |
Anaṅgaśarabhinnās tu tato vāsāṃsi tatyajuḥ || 117 ||

Ābhāṣya tāpasaṃ taṃ tu vyāhareyuḥ kvacic chanaiḥ |
20 *Kim ayaṃ tāpasaṃ dhatte kim etad vratam eva vā* || 118 ||

Kim anenātha ghoreṇa kṛtena kṛtināṃ varaḥ |
Tapo hi bhogasiddhyarthaṃ janāḥ kurvanti bhūtale || 119 ||

Atra yad vihitaṃ kiṃcit tat svabuddhyā vicāryatām |
Yūnāṃ tu paradārāṇām abhipretaḥ samāgamaḥ || 120 ||

25 *Sakāmānām akāmānāṃ kim u prāptam upekṣase* |
Na puṇyahīnaṃ puruṣaṃ prārthayanti parastriyaḥ || 121 ||

Bhogārthaṃ vāpi yat karma tat tat karma mahītale |
Narāḥ kurvanti satataṃ naiṣkarmyādidam uttamam || 122 ||

Puṇyair upākṛtaṃ mauṭyāt kathaṃ tyājyaṃ labhasva tat |
30 *Tvāṃ dṛṣṭvā sukumārāṅgam asmākaṃ jāyate kṛpā* || 123 ||

109. die Verworfenheit der einen Weiber, sowie die Haltung der Gattentreuen zu beobachten. Nachdem sie unter Zustimmung des Gatten die liebenden und nichtliebenden Einsiedler ferngehalten hatte(?),

110. war sie bestrebt, den Śarva zu beobachten, nachdem sie sich mit dem Gatten verabredet hatte. Infolgedessen sah sie alle diese Frauen. Da geschah es, daß die Büßerinnen in der Einöde

111. in den nie zuvor gesehenen, dem Liebesgott ähnlichen, ohne Scheu sogar in den Einsiedeleien der *muni* bettelnden

112. und unter freundlichen, süßen, lauten, gleichmäßig wiederholten Liebesentzündungen Almosen heischenden, immer wieder zum Geben auffordernden

113. liebenswürdigen Mann, der mit der Śabarī zusammen war, sich daselbst verliebten. Sie schwirrten umher, lachten, fielen nieder, sprangen auf und setzten sich wieder furchtsam,

114. schalten, lärmten, weinten, schwatzten liebliche Worte, seufzten auf, zürnten, verbargen ihre Leidenschaften

115. und hätten ihn gern ein wenig ihre heimlichen Reize sehen lassen[1]), konnten aber kein Wort hervorbringen, so sehr schienen sie vom Liebesfeuer zu brennen.

116. Mit Ausnahme der edeln Arundhatī, der schönen Gattin des Vasiṣṭha, schienen alle Weiber, die jugendlich zarten und die alten, von Liebe krank zu sein.

117. Sie schienen ihn einzuladen durch ihre Haltung, ihre Bewegungen und ihren Gang, und von dem Pfeile des Liebesgottes getroffen, streiften sie ihre Gewänder ab.

118. Um diesen Büßer anzureden, schienen sie leise Laute hervorzubringen etwa wie: „Wozu stellt er den Büßer dar? Was ist das für ein Gelübde?

119. Was will der herrlichste der Vollbringer mit diesem schrecklichen Tun?“ Denn Askese üben die Menschen auf der Welt doch nur, um einen Vorteil damit zu gewinnen.

120. Alles, was hier geschieht, das muß im eigenen Geiste überlegt werden. Junge Leute erstreben zwar den Verkehr mit den Weibern anderer,

121. aber warum kümmerst du dich nicht darum, ob dir Verliebte oder Nichtverliebte entgegentreten? Nach einem Manne ohne Verdienst tragen fremde Frauen kein Verlangen.

122. Nur dasjenige Werk, welches um eines Genusses willen geschieht, nur ein solches Werk vollbringen auf der Erde die Menschen allezeit; es ist das höchste und gewährt Befreiung von allen Werken und (Erlösung).

123. Das durch gute Werke errungene, wie wird man das aus Torheit fahren lassen? Bemächtige dich desselben! Wenn wir dich mit deinen zarten Gliedern sehen, empfinden wir Mitleid mit dir,

---

1) Die merkwürdigen Optative (*saṁdarśayeyuḥ, daheyuḥ* etc.) werden vom Kommentar mit *adarśayan* usw. erklärt. Es liegt in der Tat nahe, sie als falsch gebildete Perfekta aufzufassen.

Yady ayaṃ mādhave māsi kathaṃ gantuṃ vanaṃ kṣamaḥ |
Iyaṃ nirlajjatā kena kvemā nārīḥ suśobhanāḥ || 124 ||

Kāmayānā varaṃ kāmyāḥ pīnaśroṇipayodharāḥ |
Sāttvikaiḥ kāmajair bhāvair abhibhūtā rahogatāḥ || 125 ||

5 *Na tv asmākaṃ tvayā kāryaṃ tapasvinyo vayaṃ mune |*
Yathopajoṣacāriṇyo nagnā vastrāvṛtāthavā || 126 ||

Nimīlya netre bhikṣāṃ mā gṛhāṇa capalendriya |
Asmākaṃ paśya lāvaṇyaṃ śarīreṣu staneṣu ca || 127 ||

Vayaṃ vai paradārās tu jarāgrasteṣu sādhuṣu |
10 *Snāyvasthiśeṣabhūteṣu brāhmaṇeṣu parigrahaḥ* || 128 ||

Yena daṇḍayituṃ śaktāḥ kathaṃ tāḍayituṃ vacaḥ |
Arājake vane cāsmin kiṃ praviṣṭo 'si bāliśa || 129 ||

Yasya daṇḍabhayāl lokaḥ sanmārgastho bhaved iha |
Paśyedaṃ vṛkṣagahanaṃ vanaṃ nirjharasānumat || 130 ||

15 *Paśyemāṃs tāpasān dūre nityam adhyayane ratān |*
Dārakān pāṭhayanti sma kṣutpipāsāsamanvitāḥ || 131 ||

Aho bata mahāyajñaḥ Sāmavedena te śrutaḥ |
Gautamasya prasannena guruṇā kathitas tu yaḥ || 132 ||

Agnir yoṣā samit tatra syād upasthaṃ ca nityaśaḥ |
20 *Upamantrayate yat sā sa dhūmo yoṣid arciṣaḥ* || 133 ||

Yad antaḥ kurute sā tu te 'py aṅgārāḥ prakīrtitāḥ |
Abhinandās tu ye tatra visphuliṅgās ta eva hi || 134 ||

Tasmin vaiśvānare reto juhvate vibudhāḥ sadā |
Tasmāt kuru kṛpāṃ caiva tatra vedy atulaṃ phalam || 135 ||

25 *Etat sthānam aśuddhaṃ cet tatrāpi śṛṇu me vacaḥ |*
Sāmnāṃ vākyaṃ dvitīyaṃ tu mukham etat Prajāpateḥ || 136 ||

Ṛṣibhir bahudhā gītaṃ garbhādhānādikarmasu |
Evaṃvidhābhir bahvībhiḥ strībhir vāgbhiḥ praṇoditaḥ || 137 ||

Strīṇāṃ nityaprasannaś ca tapasvī vākyam uktavān |
30 *Yad etad dakṣiṇaṃ netraṃ Viṣṇor ābhāti dīptimat* || 138 ||

124. wie ein solcher Mensch im Monat Mādhava in den Wald zu kommen im Stande ist. Was bezweckt diese Schamlosigkeit? Wozu wären denn diese schönen Frauen da,

125. die da auf Liebe ausgehen und selbst höchst liebenswert sind, mit üppigen Hüften und Brüsten, welche von wahrhaften, liebeentsprungenen Empfindungen überwältigt werden und (noch dazu) allein sind?

126. Willst du dich nicht vielmehr mit uns einlassen? Denn wir sind Büßerinnen, o Muni, die freie Verfügung über sich haben, mögen wir nun nackend oder bekleidet sein.

127. Schließ doch nicht die Augen, während du bettelst, du Leichtsinniger, betrachte vielmehr unsern Liebreiz an Leibern und Brüsten.

128. Allerdings sind wir die Gattinnen anderer, aber nur Zubehör von Brahmanen, die vom Alter aufgezehrt, fromm und nur noch ein Rest von Sehnen und Knochen sind.

129. Wie könnte das einzige, womit sie zu strafen vermögen, wie könnte ihr Wort Schläge versetzen? Und wozu sonst bist du in diesen Wald eingedrungen, du Törichter, der keinem Könige gehört,

130. aus Furcht vor dessen Strafe die Menschen hier sich eines guten Wandels befleißigen müßten? Sieh doch diesen Wald an mit seinem Baumdickicht, seinen Wasserfällen und Bergrücken,

131. und sieh in der Ferne diese Büßer, die sich immerfort mit Studium beschäftigen und ihre Söhne unterrichten, von Hunger und Durst gequält.

132. Ach, du bist doch im Sāmaveda über das große Opfer belehrt worden, welches daselbst von dem gütigen Lehrer des Gautama beschrieben wird:

133. „„Das Weib ist (dabei) ein Feuer, ihr Schoß ist stets das Brennholz. Womit sie zu sich einlädt, das ist der Rauch, die *yonī* sind die Flammen[1]);

134. aber was sie in sich hineintut, das wird als die Kohlen erklärt, das dabei stattfindende Lustgefühl, das sind eben die Funken.

135. In dieses Vaiśvānarafeuer werfen die Götter (als Speise) beständig den Samen.““ Darum hab auch du Mitleid. Hier ist dein Opferplatz (und) unvergleichlicher Erfolg.

136. Wenn du diesen Ort aber für ungeeignet hältst, so vernimm auch in Bezug darauf mein Wort, einen zweiten Ausspruch der Sāmantheologen: „„Dieser (Ort) ist der Mund des Prajāpati[2])““,

137. von den *ṛṣi* vielfach besungen in der Zeremonie der Empfängnis und anderen.“ — Durch viele derartige Reden von den Frauen angereizt

138. sprach er, der den Frauen stets gewogene Asket, das folgende Wort: „Bei jenem rechten Auge des Viṣṇu (der Sonne), welches glanzvoll leuchtet!

1) Statt *yoṣid* ist natürlich *yonir* zu lesen. Vgl. Chānd. Up. 5, 8.
2) Vgl. zur Sache Bṛh. Up. 6, 4.

Eṣaiva gurur asmākaṃ gurur āha rateḥ striyaḥ |
Caturdaśavidhasyātha bhūtasargasya daiśikaḥ || 139 ||

Divācarāṇāṃ bhūtānām ayaṃ pālayitā divā |
Niśācarāṇāṃ bhūtānām ayam eva niśāgame || 140 ||

5 *Pitā pālayitā nityaṃ praviśya śaśimaṇḍalam* |
Jalamātraṃ svakiraṇaiḥ pātālatalam āśritaḥ || 141 ||

Anena me vrataṃ dattam idaṃ tridaśapūjitam |
Āvayor naiva bhedo 'sti yo 'yaṃ so 'ham iti śrutiḥ || 142 ||

Yāvad eṣa sthito vyomni tāvan me bhojanakriyā |
10 *Vihitā prāṅmukhasyāpi māṃsakṣāramadhūjjhitā* || 143 ||

Abhakṣyāpeyapānaiś ca sarvadoṣaiś ca varjitā |
Uṣitasya ca me nityaṃ grāso vai dīyatāṃ pṛthak || 144 ||

Ācāṃtasya jalenātha dvitīyo deya ity api |
Ghṛtakṣīrānnaśākaiś ca phalamūlaiś ca niḥsṛtam || 145 ||

15 *Ekā dadāti kavalaṃ keśakīṭavivarjitam* |
Dvitīyā vastracchadanaṃ pānīyam upasecanam || 146 ||

Anena vidhinā tṛptiṃ karomi satataṃ striyaḥ |
Ayaṃ me dakṣiṇaḥ pāṇir bhojane pātram eva hi || 147 ||

Saṃbhāṣaṇaṃ me bhagavan namo 'stv iti kṛtāñjaliḥ |
20 *Bhūmau jānudvayaṃ kṛtvā karoti mama vandanam* || 148 ||

Anādarair asaṃmānais tuṣṭir me jāyate sadā |
Śayanaṃ jāṅgale deśe vṛkṣakoṭaraveśmasu || 149 ||

Iyaṃ tapasvinī mahyaṃ susamiddho hutāśanaḥ |
Asmin vibhāvasau vīryaṃ juhomi sṛṣṭisiddhaye || 150 ||

25 *Mayā tu sarvabhūtebhyo dānaṃ deyaṃ prakalpitam* |
Etasmād yasya yasya syād abhiprītir yathātmanaḥ || 151 ||

Taṃ vai nayatu sa kṣipraṃ yena syāt pūrṇamānasaḥ |
Nivṛttaḥ parituṣṭaś ca sukhī pūrṇamanorathaḥ || 152 ||

139. Er ist unser Lehrer!“ So sprach zu den Frauen der Lehrer der Liebeslust. „Der Unterweiser der vierzehnfachen Wesensschar (oben Vers 6 und 7),

140. er ist der Beschützer der am Tage wandelnden Wesen bei Tage und er ist auch für die bei Nacht wandelnden Wesen, wenn die Nacht kommt,

141. allezeit der schützende Vater, indem er in die Mondscheibe eingeht, indem er sogar in das Reich der Wasser und in die Unterwelt mit seinen Strahlen eindringt.

142. Er hat mir dieses Gelübde verliehen, welches die dreißig Götter ehren; zwischen ihm und mir gibt es keine Scheidung, denn die Schrift[1]) sagt: „„Was er ist, das bin ich““.

143. Solange er am Himmel steht, ist mir die Tätigkeit des Genießens (als Gelübde) aufgetragen, mit dem Gesichte nach Osten gewendet, mit Ausschluß von Fleisch, Scharfem und Berauschendem,

144. welche sich alles nicht zu essenden und des nicht als Trunk zu genießenden sowie aller Fehler enthält. Ich will immer bei euch wohnen und das Essen möge mir in einzelnen Bissen gegeben werden.

145. Erst wenn ich mir mit Wasser den Mund gespült habe, möge mir ein zweiter verabreicht werden. Einen aus Butter, Milchspeise und Gemüse bestehenden, aus Früchten und Wurzeln bereiteten

146. Bissen reicht mir die eine[2]) dar, der von Haaren und Gewürm frei ist, während eine zweite mir ein Kleid zur Bedeckung nebst Getränk und Brühe darreicht.

147. Auf diese Weise, ihr Frauen, besorge ich allezeit meine Ernährung und meine rechte Hand hier dient mir beim Essen als Gefäß.

148. Meine Anrede soll sein: „„Verehrung sei dir, o Herr!““ So bringt man mir mit erhobenen hohlen Händen und indem man die beiden Knie auf die Erde setzt, Verehrung dar.

149. An Nichtachtung und Nichtehrung habe ich immer meine Freude[3]). Meine Lagerstätte befindet sich in abgelegener Gegend unter Bäumen und Höhlen als Behausung,

150. und diese Büßerin[4]) dient mir als wohlentflammtes Opferfeuer. In diesem Feuer opfere ich meine Mannheit, um eine Schöpfung zu vollbringen (vgl. śl. 133).

151. Ich habe mir aber vorgesetzt, allen Wesen eine Gabe zu spenden. Darum, damit jedem, wer er auch immer ist, Befriedigung seiner Seele zu Teil werde,

152. möge man ihn schnell herbeiführen, damit er für sein Herz volles Genüge habe, zufrieden, sehr erfreut, glücklich und erfüllten Wunsches.“

---

1) z. B. Kauṣ. Up. 1, 2.
2) *munipatnī* Kommentar.
3) Vgl. Manu II. 162.
4) Kommentar: *Śabarīrūpadhāriṇī Gaurī.*

Tac chrutvā parituṣṭās tāḥ sāvahāsā(ḥ) striyas tu vai |
Tam avaṣṭabhya cikrīḍur jajalpur iti tāpasam || 153 ||

Unmattaka vṛthāśāstraṃ strīṇām agre bravīṣi kim |
Striyaḥ kāmukam icchanti kāmitaṃ strījanaiḥ paraiḥ || 154 ||

5 *Yadi na tvaṃ vṛthāśāstraḥ kathaṃ te Śabarī sthitā* |
Chāyāphaleva satataṃ strīratnaṃ bhuvi durlabham || 155 ||

Eko Maheśvaro dhanyo yasya tuṣṭā ca Pārvatī |
Na lokasya vṛthāvādas tvaṃ dhanyaḥ satyam eva hi || 156 ||

Yasyeyaṃ Śabarī bālā bhāryā trailokyasundarī |
10 *Saṃsparśasya tavārthinyo vayaṃ tu vadatāṃ vara* || 157 ||

Evaṃ vakroktibhiḥ strībhiḥ prārthyamānaḥ sa tāpasaḥ |
Modamāno yayau hṛṣṭaḥ kāmacārī gṛhaṃ gṛhaṃ || 158 ||

Tyaktvā gṛhāṇi nāryo 'pi tatas tu Madanāturāḥ |
Gacchantam anugacchantyo lapantyo vividhā giraḥ || 159 ||

15 *Tataḥ kolāhalaṃ śrutvā tāpasās taṃ samabhyayuḥ* |
Nagnaṃ tapasvinaṃ draṣṭuṃ nirlajjaṃ kāmacāriṇam || 160 ||

Svadārān jagṛhur yatnāt kāmakrodhavivarjitāḥ |
Prayatnād rakṣyamāṇās tair nāryo bhartṝṃś ca tatyajuḥ || 161 ||

Tato 'marṣavaśaṃ prāptā nājānīyur Maheśvaram |
20 *Tāpasās tāpasaṃ jaghnur garhayantaś ca mohitāḥ* || 162 ||

Daṇḍair drumaiś ca pāṣāṇaiḥ kamaṇḍalubhir eva ca |
Talena vahninā sarpaiḥ kaṇṭakair āyudhais tathā || 163 ||

Kṣutkṣāmakaṇṭhāḥ petuś ca na śekuś ca viceṣṭitum |
Carmavalkalavāsobhir avaṣṭabhya varastriyaḥ || 164 ||

25 *Śrāntā nipetur dharaṇīṃ tatas teṣu yatatsv api* |
Carmavalkalavāsāṃsi lāghavād avamucya tāḥ || 165 ||

Nagnāḥ pravavrajur nāryo varanārīśvaraṃ prati |
Tato Vasiṣṭhasya muner gṛhadvāragato muniḥ || 166 ||

Jagāda śanakair vākyaṃ rudhiraughapariplutaḥ |
30 *He he bhavati bhikṣāṃ me dehi dehīti Śaṅkaraḥ* || 167 ||

153. Als das die Weiber hörten, waren sie sehr vergnügt, und unter Spott ihn festhaltend, umschwärmten und umschwatzten sie den Büßer folgendermaßen:

154. „Du toller Mensch! Was redest du vor uns Frauen von einem falschen Lehrbuche? Die Weiber verlangen nach einem 5 Liebhaber, der von fremden Frauenzimmern geliebt wird.

155. Beriefest du dich nicht auf ein falsches Lehrbuch, wie wäre es dann möglich, daß deine Śabarī immerfort bei dir weilte, als eine, die nur den Schatten (des Mannes) als Genuß hat, eine Frauenperle, wie sie auf der Welt schwer zu haben ist? 10

156. Einzig glücklich ist Maheśvara, weil Pārvatī mit ihm zufrieden ist. Das ist kein falsches Gerede der Leute. Du bist glücklich, das ist die Wahrheit.

157. Jene junge Śabarī, die schönste in den drei Welten, ist ja deine Gattin. Wir begehren nach dem Verkehr mit dir, du 15 bester der Redner."

158. Als unser Büßer durch solche zweideutigen Reden von den Frauen umworben worden war, da freute er sich und ging vergnügt von Haus zu Haus, wie seine Lust es ihm eingab.

159. Ja, die liebeskranken Frauen kamen sogar aus ihren 20 Häusern heraus und liefen ihm nach, wohin er ging, indem sie ihn durch mancherlei Stimmen lockten.

160. Da hörten die Büßer das lärmende Treiben und kamen auf ihn zu, um den nackten Asketen zu sehen, der so schamlos seiner Lust nachging. 25

161. Die von Liebe und Zorn Freien hielten ihre Gattinnen fest, aber diese, obwohl mit Strenge von ihnen gehütet, ließen doch ihre Gatten im Stich.

162. Da war ihre Geduld zu Ende. In ihm den Maheśvara zu erkennen vermochten[1]) sie nicht; die Büßer schlugen auf den 30 Büßer los und überhäuften ihn betört mit Tadel. Sie schlugen ihn

163. mit Stöcken, Baumästen, Steinen und Almosenschalen, mit der flachen Hand, Feuer, Schlangen und Dornsträuchern als Waffen,

164. bis sie mit ihren vor Hunger ausgetrockneten Kehlen zusammenbrachen, sich nicht mehr regen konnten und nur noch an 35 den Tierfellen, Bastgewändern und Kleidungsstücken ihre edlen Frauen zurückhielten.

165. Ermattet waren sie zu Boden gefallen, aber obgleich sie sich anstrengten, machten die Frauen in ihrem Leichtsinn die Tierfelle, Bastgewänder und Kleider los 40

166. und eilten ohne Gewand auf den trefflichen Beherrscher der Frauen zu. — Darauf begab sich Śaṅkara als *muni* an die Haustür des *muni* Vasiṣṭha

167. und sprach, über und über mit Blut bedeckt, mit schwacher Stimme: „O Heilige! Gib mir, gib mir ein Almosen! 45

---

1) Wieder Optativ statt Perfektum.

Atithis tava vāmoru samprāpto 'haṃ suśobhane |
Anargalaṃ vane caiva tāḍito munipuṅgavaiḥ || 168 ||

Paśya gātrāṇi me devi mṛdūni lalitaṃ mama |
Rūpaṃ paśya varārohe munibhir jarjarīkṛtam || 169 ||

5 *Iti vakroktibhir daṇḍī Dakṣakanyām Arundhatīm* |
Lobhayan darśayām āsa gātrāṇi ca śanaiḥ śanaiḥ || 170 ||

Sā ca Rudrasya gātrāṇi Śakter iva sutasya tu |
Prakṣālya śītalais toyaiḥ kāmadhenūdbhavair ghṛtaiḥ || 171 ||

Samālabhya punas toyaiḥ prakṣālya vividhair atha |
10 *Divyāṅgarāgair ālipya puṣpair gandhair vibhūṣya ca* || 172 ||

Āsanena mahārheṇa dhūpena ca sugandhinā |
Pādyena mantrapūtena cāmaravyajanaiḥ śubhaiḥ || 173 ||

Hemapātrair anekaiś ca bhojanaiś ca cikitsakaiḥ |
Pāyasasya sukhoṣṇasya rāśibhiḥ parvatopamaiḥ || 174 ||

15 *Bhakṣyair nānāprakāraiś ca hṛdyaiḥ puṇyaiś ca pānakaiḥ* |
Ghṛtena dadhinā caiva kṣīreṇa ca tathā phalaiḥ || 175 ||

Mūlair nānāvidhaiḥ puṇyair māṃsair uccāvarair api |
Sasnau toyena sahitaḥ paricāreṇa Śaṅkaraḥ || 176 ||

Tarpitaś ca tayā devyā Pārvatīsahito Haraḥ |
20 *Tatas toyena puṇyena ācāṃto bhagavāṃs tadā* || 177 ||

Tayā proktas tapasvinyā namo 'stu bhagavann iti |
Deśe ca tatra te putra gamyatāṃ yatra rocate || 178 ||

Bāḍham ity eva suprītas tv atithis tām uvāca ha |
Devi dharmas tvayā prokto vayam arhāś ca tāpasāḥ || 179 ||

25 *Nagnakṣapaṇakās tuṣṭās tvaṃ ca saubhāgyam āpnuhi* |
Ayaṃ vṛddhaś ca te bhartā kṣamāvāṃs taruṇaḥ punaḥ || 180 ||

Ajaraś cāmarais tulyo divyadeho bhavatv iti |
Etāvad vacanaṃ tasyām uktvā gehād vinirgataḥ || 181 ||

Saṃpūjito Vasiṣṭhena cacāra vanam añjasā |
30 *Bhramarair iva nārībhir unmattābhir niṣevitaḥ* || 182 ||

Īrṣyābhibhūtaiś ca punaḥ samantād api tāḍitaḥ |
Na vivyathe sa bhūtātmā prahārair jarjarīkṛtaḥ || 183 ||

Hasan krīḍan yayau hṛṣṭas tāpasībhir aharniśam |
Yadā yadā smitaṃ cakre prasannavadanas tu saḥ || 184 ||

168. Als dein Gast, o Schönschenkelige, bin ich hergekommen, o du Glänzende, nachdem ich im Walde von den Munistieren, ohne daß ich mich zur Wehr setzte, geschlagen worden bin.

169. Sieh, o Herrin, meine Glieder an, wie sie zart sind, und sieh, o Schönhüftige, meine liebliche Gestalt, wie sie von den *munī* zermürbt wurde!"

170. Mit diesen heuchlerischen Worten suchte er als büßender Stabträger die Dakṣatochter Arundhatī zu verlocken, indem er seine Glieder eins nach dem anderen zeigte.

171. Sie aber wusch die Glieder des Rudra, als wäre er ihr eigener Sohn Śakti, mit kühlendem Wasser, indem sie sie mit Butter, welche von der Wunschkuh stammte,

172. behandelte, wusch sie dann wiederum mit verschiedenen Wassern, ölte sie mit himmlischer Salbe, schmückte sie mit Blumen und Wohlgerüchen,

173. (erfreute ihn) durch einen ehrenvollen Sitz, durch wohlriechendes Räucherwerk, durch ein mit Sprüchen geweihtes Fußwasser, durch anmutiges Fächeln und Yakwedeln,

174. durch mancherlei ärztlich vorgeschriebene Genußmittel in goldenen Gefäßen, durch berggleiche Haufen von angenehm erwärmten Milchspeisen,

175. durch mannigfache sonstige Nahrung und herzstärkende reine Getränke, durch Butter, saure und frische Milch sowie durch Früchte,

176. durch mannigfache reine Wurzeln und allerlei Fleischgerichte. Von dieser Fürsorge umgeben, nahm Śaṅkara sein Bad.

177. Nachdem Hara, der Gatte der Pārvatī, von der heiligen Frau erquickt worden war, spülte sich der Erhabene mit reinem Wasser den Mund aus.

178. Die Büßerin sprach zu ihm: „Verehrung sei dir, Erhabener! Ergeh dich jetzt in dieser Gegend, mein Sohn, wie es dir beliebt!"

179. „So sei es!" sprach hocherfreut der Gast zu ihr. „Du hast Recht, o Herrin, mit dem, was du sagst; wir als würdiger Büßer,

180. als nackter Bettelmönch sind von dir erfreut worden. Du aber mögest Glück und Heil erlangen und dieser dein alter sanftmütiger Gatte möge wieder jung werden,

181. nicht alternd; den Unsterblichen gleich, möge er einen himmlischen Leib erlangen." Nachdem er dies Wort zu ihr gesprochen hatte, verließ er das Haus.

182. Von Vasiṣṭha verehrt, ging er im Walde spazieren. Sofort wurde er von den verrückten Weibern wie von Bienen umschwärmt.

183. Da wurde er von den eifersüchtigen (*munī*) wiederum von allen Seiten geschlagen, aber er, der *ātman* der Wesen, verlor, auch von Schlägen zermürbt, seine Fassung nicht,

184. sondern lachend und scherzend verkehrte er vergnügt mit den Büßerweibern Tag und Nacht. Jedesmal, wenn er lachte und heiteren Angesichts war,

Tadā tadā mahākrodhaṃ cakruḥ krodhavaśaṃ gatāḥ |
Tato dvādaśabhir varṣair gatair devo Maheśvaraḥ || 185 ||

Na kiṃcit paruṣaṃ brūte kasyacid vā pratikriyām |
Karoti tāḍyamānas tu tadā sarvāyudhakṣaye || 186 ||

5 *Jāte sati tadā śapto Bhṛgumukhyais tapasvibhiḥ* |
Mithyātāpasa liṅgaṃ te patatām atra bhūtale || 187 ||

Asmiṃś caiva tu no rājā nāsti kaścin mahāvane |
Yas te chinatti liṅgaṃ vai paradārāratasya tu || 188 ||

Paradārāratasyāpi nirlajjasya durātmanaḥ |
10 *Śiśnasyotkartanaṃ kāryaṃ nānyo daṇḍaḥ kadācana* || 189 ||

Chittvā savṛṣaṇaṃ liṅgaṃ gurudārārataḥ svayam |
Gṛhītvāñjalinā martuṃ sa gacchen nairṛtīṃ diśam || 190 ||

Ayaṃ punar nirviveko durācāro 'tha durmatiḥ |
Svayaṃ daṇḍyas tato 'smābhiḥ kṣetradāraharo yataḥ || 191 ||

15 *Ātatāyī bhaved vadhyo dvijo vāpy athavā muniḥ* |
Nityaṃ tu śastrabāṇais tu nāsti tatra vicāraṇā || 192 ||

Munīnāṃ tatra śāpena papāta gahane vane |
Bahuyojanavistīrṇaṃ liṅgaṃ paramaśobhanam || 193 ||

Tatrāṭavyāṃ Saṅdehe Vijayaṃ nāma nāmataḥ |
20 *Tasmin nimagne bhūmyāṃ tu divyatejasi bhāsvare* || 194 ||

Tamobhūtaṃ jagac cāsīn munīnāṃ hṛdayāni ca |
Tatas tv Arundhatī tatra Vasiṣṭham idam abravīt || 195 ||

Svāmin śaṅke Mahādevo nagnakṣapaṇakas tu saḥ |
Yaḥ prahāraśatais tais tais tāḍito 'pi na vivyathe || 196 ||

25 *Na ca krodhaṃ tu kṛtavān pratighātaṃ ca vā kvacit* |
Ayaṃ Maheśvaro devo niścayaṃ candraśekharaḥ || 197 ||

Imāṃ me bhaginīṃ manye Śabarīrūpadhāriṇīm |
Imās tā mātaraḥ satyam ete Pramathapuṅgavāḥ || 198 ||

Gṛhasthāśramam āśritya yad āvābhyāṃ samarjitam |
30 *Puṇyaṃ tenāstu bhagavān akṣatāṅgas tu tādṛśaḥ* || 199 ||

Andhakāram idaṃ sarvaṃ tvatprabhābhir vinaśyatu |
Tac chrutvā dhyānayogena Vasiṣṭho 'pi Prajāpatiḥ || 200 ||

185. wurden sie (die Büßer) von heftigem Zorn überwältigt. So vergingen zwölf Jahre, aber der Gott Maheśvara

186. sagte zu keinem ein hartes Wort oder übte an ihnen Vergeltung, wenn er geschlagen wurde. Da wurde er in Ermangelung aller Waffen

187. von Bhṛgu und den übrigen Büßern verflucht: „Du falscher Asket! Möge dein *liṅga* hier zur Erde fallen!

188. Einen König freilich gibt es in diesem großen Walde nicht, der dein *liṅga*, weil du dich an fremden Weibern vergriffen hast, abschneiden könnte.

189[1]. Ein Schamloser und Übelgesinnter, der an anderer Leute Frauen sein Vergnügen hat, dem soll sein Zeugungsglied abgeschnitten werden. Für ihn gibt es keine andere Strafe.

190[1]. Wer sich an dem Weibe seines Lehrers vergeht, der soll, nachdem er sein *liṅga* mitsamt den Hoden eigenhändig abgeschnitten hat, sterben und zur Hölle fahren.

191. Der hier ist ein solch urteilsloser, übelberatener Bösewicht und muß deshalb, weil er die als Saatfelder anderen gehörigen Ehegattinnen geraubt hat, von uns selbst bestraft werden.

192. Wer andere mit den Waffen bedroht, muß niedergeschlagen werden, mag er auch ein Brahmane oder gar ein *muni* sein, jederzeit mit Schwertern oder mit Pfeilen, daran ist kein Zweifel."

193. Da fiel durch den Fluch der *muni* in dem großen Walde das viele Meilen lange, wunderbar glänzende *liṅga* herunter

194. und gelangte als das „Unbezwinglich" mit Namen genannte auf den Leib der in dem Waldesdickicht weilenden Satī[2]. Als aber dieses himmlisch kräftige und wie eine Sonne glänzende in die Erde getaucht war,

195. da waren die ganze Welt wie die Herzen der *muni* von Finsternis bedeckt. Da sprach Arundhatī zu (ihrem Gatten) Vasiṣṭha:

196. „O Herr! Ich vermute, jener nackte Bettelmönch ist Mahādeva, weil er, von allen diesen hunderten von Schlägen getroffen, seine Fassung nicht verloren hat,

197. weder in Zorn geriet noch sich irgendwie zur Wehr setzte. Ja, es ist kein Zweifel, es ist der Gott Mahādeva, der den Mond als Kopfschmuck trägt.

198. Diese dort, welche in der Gestalt der Śabarī erscheint, ist wirklich (als Tochter des Dakṣa) meine Schwester. Diese in ihrem Gefolge sind in Wahrheit die Mütter und jene dort seine Pramatha genannten Männerstiere.

199. Durch das Verdienst, welches wir durch den Eintritt in den Hausvaterstand erworben haben, möge der Heilige wieder heil an Gliedern werden.

200. Möge diese ganze Finsternis durch deinen Glanz schwinden!" — Als er dies gehört hatte, erkannte auch der Prajāpati Vasiṣṭha durch die Kraft seiner Meditation

---

1) Anscheinend Zitat aus einem Gesetzbuche.
2) Kommentar: *Gaurīśarīre*.

Dṛṣṭvā Maheśvaraṃ prāha subhage Śaṅkaraṃ prati |
Yad yad icchasi dharmajñe tad tad astu vacas tava || 201 ||

Tato vākyān munīndrasya devo bālenduśekharaḥ |
Tādṛśas tac ca liṅgaṃ tu kānane vicacāra ha || 202 ||

5 *Praṇaṣṭaṃ tat tamo ghoraṃ Devadāruvanād api* |
Śāṃte krodhe munīndrais tu vijñāte vṛṣabhadhvaje || 203 ||

Saṃstuto vividhaiḥ stotrair vāg uvācāśarīriṇī |
Bho bho munīndrā Rudrasya yuṣmābhiḥ pātitaṃ ca yat || 204 ||

Liṅgaṃ tad arcyatām asya sarvasiddhipradaṃ prabhoḥ |
10 *Mantrair vedādibhiḥ puṇyair manovākkāyasaṃyutam* || 205 ||

Śaṅkarapratimāyās tu liṅgapūjā garīyasī |
Tasyās tad vacanaṃ śrutvā munayo mānavarjitāḥ || 206 ||

Cakrur aṣṭādaśāṅgāṃ tu pūjāṃ liṅgasya Śaṃbhave |
Evaṃ liṅgaṃ nipātyāsya ṛṣayaḥ pūjayanti ca || 207 ||

15 *Na jānanti yato brahma cinmātraṃ sve hṛdi sthitam* |
Aṅgaliṅgaṃ ca liṅgāṅkaṃ paramātmānam avyayam || 208 ||

Liṅgāc chataguṇaṃ puṇyaṃ hṛdayasthasamarcanāt |
Agnisthaṃ tu dvijātīnāṃ hṛdayasthaṃ tu yoginām || 209 ||

Pāṣāṇena tu mūrkhāṇāṃ jñānināṃ sarvagaḥ Śivaḥ |
20 *Pāṣāṇe cārcanāt svargaṃ prāpnoti rājyam eva hi* || 210 ||

Svadehasthāt sadārājyaṃ svargaṃ mokṣaṃ krameṇa tu |
Sarvatradarśanān mokṣaṃ Śivasāyujyam āpnuyāt || 211 ||

Hṛdaye dhyāyamānaś ced ekāhād vai vipadyate |
Bhuktvāsau durlabhān lokān martyo mokṣaṃ vrajet tu saḥ || 212 ||

25 *Tataḥ krīḍāṃ Mahādevaḥ kṛtvā dvādaśavārṣikīm* |
Sakāmānāṃ munīnāṃ tu cāpalyaṃ strījanasya ca || 213 ||

Pativratānāṃ dhairyaṃ tu gṛhasthāśramiṇāṃ ca saḥ |
Hāsyaṃ naktavratānāṃ tu darśayitvā mahītale || 214 ||

201. den Maheśvara und sprach im Hinblick auf Śaṅkara (zu seiner Gattin): „O Herrliche, alles was du wünschest, du Pflichtkundige, soll nach deinem Wort in Erfüllung gehen."

202. Da geschah es durch das Wort des Munifürsten, daß der mit dem jungen Monde als Diadem geschmückte Gott als solcher nebst seinem *liṅga* im Walde verweilte. 5

203. Da verschwand aus dem Devadāruwalde die furchtbare Finsternis, und auch der Zorn der Munifürsten legte sich, als sie den Gott mit dem Stierbanner erkannt hatten.

204. Da priesen sie ihn mit mancherlei Lobgesängen, und eine körperlose Stimme ertönte: „O ihr Munifürsten! Das *liṅga* des Rudra, welches durch euch abgetrennt wurde, 10

205. dieses *liṅga* des Herrn, welches alle Vollkommenheit verleiht, möge verehrt werden durch heilige Sprüche des Veda und anderer Texte, denn es ist mit Geist, Rede und Leib ausgestattet. 15

206. Wichtiger, als das Bildnis des Śaṅkara zu verehren, ist die Verehrung seines *liṅga*." — Als die *muni* diese Stimme vernahmen, wich der Wahn von ihnen

207. und sie erwiesen durch Berührung des Bodens mit allen acht Gliedern dem *liṅga* und dem Śambhu ihre Verehrung. In dieser Weise verehren die *ṛṣi* das durch sie abgetrennte *liṅga,* 20

208. weil sie es nicht als das *brahman* erkennen, welches rein geistig in ihren Herzen wohnt, und nicht wissen, daß das körperliche *liṅga* der durch das *liṅga* (als Symbol) bezeichnete ewige höchste *ātman* ist. 25

209. Aus dem *liṅga* entspringt hundertfältiges Verdienst, wenn man es als im Herzen befindlich verehrt. Als im Opferfeuer befindlich verehren es die Brahmanen, als im Herzen befindlich die *yogin*.

210. Als einen Stein verehren es die Toren; für die Wissenden ist es der allgegenwärtige Śiva. Wer es in einem Steine verehrt, gewinnt den Himmel und ein Erdenreich; 30

211. wer es im eigenen Leibe (als *ātman*) verehrt, erlangt ewige Herrschaft, den Himmel und nach und nach Erlösung; wer es in allem schaut, erlangt volle Erlösung und Lebensgemeinschaft mit Śiva.

212. Wenn jemand ihn im Herzen verehrt, so stirbt er schon nach einem Tage, genießt als Sterblicher die himmlischen Welten und geht in die Erlösung ein. 35

213. Nachdem Mahādeva zwölf Jahre hindurch das Liebesspiel betrieben, nachdem er die Unbeständigkeit der mit Leidenschaft behafteten *muni* und des Weibervolkes, 40

214. ferner auch die Charakterfestigkeit der treuen Gattinnen und der ihr Hausvatergelübde beobachtenden (*muni*), ferner die Lächerlichkeit des Gelübdes, nur bei Nacht zu essen[1]), für alle Welt offenbart hatte,

---

1) Kommentar: *Naktavratānāṃ* (vielleicht *nagnavratānāṃ* zu lesen) *kṣapaṇakānām*.

Sadāraḥ sagaṇaḥ paścāt tatraivāntardadhe Haraḥ |
Sakāmatāyāṃ ko doṣo yataḥ kāmamayaṃ jagat || 215 ||

Cāpalyasya tu doṣo 'sti na tat syāt paramātmanaḥ |
Tatsthāḥ śabdādayo bhogās tanmayās tallayā api || 216 ||

5 *Pativratāsu kiṃ citraṃ tṛptimātraprayojanāḥ* |
Puruṣeṇa bhavet strīṇāṃ yasmād alpāśinām api || 217 ||

Bahvāśinaḥ paryaṭante bhojanaprāptaye sadā |
Gṛhasthas tu kathaṃ bhuṅkte bhikṣūṇāṃ saṃnidhāv api || 218 ||

Adattvā saṃvibhāgaṃ tu bhayam arthavatāṃ yataḥ |
10 *Ajñānāṃ stabdhaliṅgānāṃ nirlajjānāṃ vicetasām* || 219 ||

Kutsitaṃ tanayaṃ pūrṇair duṣṭair dvādaśabhir malaiḥ |
Rogair nānāvidhair anyair vyādhiṃ darśayatām api || 220 ||

Kāmakrodhādibhir doṣais tathā śītātapaiḥ sadā |
Patitānām athājñānāṃ śocyānām upahanyate || 221 ||

15 *Na tu Śaṅkaravīryasya vratācāraratasya ca* |
Ṛte Vasiṣṭhāt ko bhikṣāṃ dātuṃ śaknoti śūline || 222 ||

Majjāśanāya caṇḍāya parivārayutāya ca |
Abdānāṃ dvādaśānāṃ tu śraddhābhaktisamanvitaḥ || 223 ||

Arundhatīṃ varjayitvā mahāsādhvīṃ pativratām |
20 *Kā Rudramadanasparśe kāmena na khalīkṛtā* || 224 ||

Yasyā vivāhe guravo nāma gṛhṇanti saṃsadi |
Kumāri paśya paśyemāṃ Vasiṣṭhamahiṣīm api || 225 ||

Pativratāmāhātmyāt tvaṃ kuru mātar yad icchasi |
Yadi paśyasi sādhvī syād asādhvy adarśanād bhavet || 226 ||

25 *Nakṣatrāṇi na dṛśyante divā sūryodaye sati* |
Mugdhatvān naiva jānāti niśi kanyā pativratām || 227 ||

Yadā tadā tu saṅkhyātuṃ noditā vakti saṃyatā |
Bhagavān bālabhāve tu gate jñātvā pativratām || 228 ||

215. ging er wiederum mit Gattin und Gefolge in die Verborgenheit ein. — Welche Sünde ist es, verliebt zu sein, da doch die ganze Welt voll Verliebtheit ist?

216. Eine Sünde aber ist die Unbeständigkeit; diese ist bei dem höchsten *ātman* nicht vorhanden, welcher Ursprung, Bestand und Vergang aller Sinnengenüsse, der Töne usw. ist [1]).

217. Was ist daran seltsam, daß Ehegattinnen treu sind, da sie doch nur verlangen, ernährt zu werden und zu ihrem Manne auch dann noch halten [2]), wenn er selbst wenig zu essen hat?

218. Auch wer reichlich zu essen hat, geht umher, um seine Nahrung zu finden. — Wie kann aber ein Hausvater in der Nähe von Bettlern genießen,

219. wo doch die Besitzenden, wenn sie keinen Anteil geben, sich fürchten müssen vor den Unwissenden, Wollüstigen, Schamlosen, Unbesonnenen,

220. die da aufweisen eine schlechte Nachkommenschaft und Krankheit, infolge aller zwölf üblen Säfte und mannigfacher anderer Gebrechen?

221. Er (der Genuß) wird gestört für die durch Leidenschaften wie Liebe, Zorn usw., sowie durch Kälte und Hitze ständig betroffenen Dummen, Bedauernswerten,

222. nicht aber für den, welcher von der Kraft des Śaṅkara erfüllt ist und an Gelübde und gutem Wandel festhält. Wer aber außer Vasiṣṭha wäre würdig, dem speerbewaffneten Śiva ein Almosen zu geben,

223. dem Markessenden, Ungestümen, mit seinem Gefolge? Wer außer ihm, der zwölf Jahre lang Glauben und Frömmigkeit bewahrte?

224. Welche Frau sollte, wenn einer wie Rudra sie liebt, nicht durch Leidenschaft in eine bedenkliche Lage geraten, ausgenommen die hochachtbare, gattentreue Arundhatī,

225. sie, deren Namen die Eltern bei der Hochzeit in der Versammlung anrufen, indem sie sagen: „Sieh, o sieh doch, Mädchen, auch jene Arundhatī (den Stern), welche die Gattin des Vasiṣṭha ist,“

226. (und zu der sie sprechen:) „Auf Grund der Herrlichkeit deiner Gattentreue, Mutter, tu was du willst! Wenn du sie anschaust, so wird sie eine gute Gattin, und wenn nicht, eine schlechte werden.“

227. Bei Tage, wenn die Sonne aufgegangen ist, kann man die Sterne nicht sehen. Aber nur aus Verblendung geschieht es, wenn ein junges Weib auch bei Nacht diese getreue Gattin nicht sehen kann.

228. Wenn alsdann die züchtige Braut aufgefordert wird, auf die Arundhatī zu blicken, und sagt: „Ein Gatte, welcher, nachdem sie über dem Horizont aufgegangen ist, die gattentreue (Arundhatī) erkennt und spricht:

---

1) Vgl. den Geheimnamen Tajjalān Chānd. Up. 3, 14.

2) Kommentar ergänzt zu *puruṣeṇa saṃgaḥ*.

Paśyāmy Arundhatīṃ devīṃ mānaṃ tasyāḥ karomi vā |
Yadi me saṃyato bhartā bhavet poṣayitā bhṛśam || 229 ||

Vidvāṃsaṃ tarpayet patnī tṛptā sā tat kila priya |
Reto dadhāti niyatā tasmāt saṃjāyate prajā || 230 ||

5 *Sāṃprataṃ tu namas tasyai bhagavatyai karomy aham |*
Atha kiṃ bahunoktena saṃkṣiptam idam ucyate || 231 ||

Ṛte Maheśvarād devāt Kṛṣṇād vā Devakīsutāt |
Eko bahūnāṃ nārīṇāṃ ko bhaved vallabhaḥ pumān || 232 ||

Iti kathitam aśeṣaṃ devadevasya Śaṃbhor
10 *Madanavijitabuddheḥ Pārvatīvallabhasya |*
Sakalasuramunīnāṃ sadguror yac ca vṛttaṃ
punar api kathayiṣye tac chṛṇudhvaṃ dvijendrāḥ || 233 ||

Iti Śrīśivamahāpurāṇe dharmasaṃhitāyāṃ daśamo 'dhyāyaḥ || 10 ||

---

15 229. „„Ich sehe die Göttin Arundhatī und bringe ihr meine Verehrung dar"" — wenn mir ein solcher züchtiger Gatte als redlicher Ernährer zu teil wird,

230. so soll auch ihn, den Verständigen, die Gattin erfreuen;" dann ist sie auch befriedigt, mein Lieber, und nimmt willig 20 den Samen auf, aus dem die Nachkommenschaft entsteht (in dem Gedanken?):

231. „Jetzt aber bringe ich dieser Heiligen meine Verehrung dar." — Aber wozu viele Worte? In der Kürze ist folgendes zu sagen:

25 232. Welch ein Mann, abgesehen von dem Gotte Maheśvara und Kṛṣṇa, dem Sohne der Devakī, könnte sich rühmen, als Einer der Liebling vieler Frauen zu sein?

233. Damit habe ich vollständig erzählt, was sich in Betreff des Göttergottes Śaṃbhu, des Lieblings der Pārvatī, als sein Geist 30 von Liebe überwältigt war, zwischen allen den göttlichen *muni* und dem edlen Meister begeben hat. Nun laßt mich weiteres erzählen, Ihr aber hört mich an, Ihr besten der Zweimalgeborenen!

So lautet in dem erhabenen großen Śiva-Purāṇa in der Dharmasaṃhitā der zehnte adhyāya.



Der große marokkanische Heilige ʿAbdesselām ben Mešīš.[1]

Von

A. Fischer.

Brockelmann's *Geschichte d. arab. Litteratur* nennt I, 440 einen „ʿAbdassalâm b. Maššîš (Baššîš) al Ḥosainî Abû Moḥammed, blühte um d. J. 620/1226 [sic!]" als den Verfasser eines „Gebets für den Propheten". Diese Angaben beruhen auf Ahlwardt, *Verzeichnis der arab. Handschriften der Berliner Königl. Bibliothek* III, Nr. 3912, Kodex Spr. 837: „هذا شرح صلاة ابن مشيش .... Der Verfasser des Gebetes heißt vollständiger f. 142ᵇ unten: عبد السلام ابن مشيش الحسينى und f. 143ᵃ Mitte: ابو محمد عبد السلام ابن مشيش [ويقال بشيش بتشديد الشين وتخفيفها] الحسينى. Da der Çûfî ʾAlī ben ʾabdallāh *eśśād'ilī* † 656/1258 ein Schüler des Verfassers dieses Gebetes, des ʾAbd essalām *ibn maśīś* (oder maśśīś, auch baśīś oder baśśīś) el-h'oseinī abū moh'ammed, war, muß dieser um 620/1223 gelebt haben .....".[2]

Wer sich ein wenig in den religiösen und sozialen Verhältnissen Marokkos umgesehen hat, erkennt ohne weiteres, daß es sich bei diesem „ʿAbdassalâm b. Maššîš (Baššîš) al Ḥosainî" um eine marok-

1) Hinsichtlich meiner Transkription der marokk. Umgangssprache s. meine Schrift *Zur Lautlehre des Marokkanisch-Arabischen* 1 ff.; nur schreibe ich hier, wo es sich nicht nur um Vulgär-Marokkanisches handelt, mit Rücksicht auf die hergebrachte deutsche Umschrift des klass. Arabisch für خ und غ nicht *x* und *ʒ*, sondern *ḫ* und *ġ*. — Betreffs meiner Abkürzungen in den Literaturnachweisen usf. vgl. in Zweifelsfällen ebd. XI ff.

2) „Ibn Maššîš" steht auch, offenbar nach Brockelmann's Beispiel, in dem Katalog *Marokko, Algerien, Tunesien* der Buchhandlung Rudolf Haupt, unt. Nr. 102 und 160, 3. (Hier sind zwei Ausg. der *Ṣalāt* — richtiger wäre *Ṣalā* oder *Ṣalāh* —, Feser Lithographien, die eine mit und die andre ohne Kommentar, aufgeführt, die bei Brockelmann noch fehlen. — Man vermißt übrigens bei Br. eine Angabe über Berl. 3911, wo zwei bloße Texte der *Ṣalāt* gebucht sind.)

kanische Berühmtheit ersten Ranges handelt, um einen großen Mystiker und Heiligen[1]), einen der vier «Pole (*'aqṭāb*) des Islams» des marokkanischen Ṣūfismus[2]), den «Pol des Westens (*qoṭb el-*

1) Doutté, *Notes sur l'islâm maghribin. Les Marabouts* (Extr. de la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XL et XLI) 50 und Salmon *Archives Marocaines* II, Heft 1, 16 bezeichnen ihn mit Recht als „le plus révéré de tous les saints du nord du Maroc" bzw. „le plus grand saint du Maghrib septentrional", und selbst Weir, *The Shaikhs of Morocco in the XVIth Century* 191 übertreibt kaum, wenn er ihn den größten marokkanischen Heiligen schlechthin („that greatest of Moorish „Saints") nennt. Bei den Djebala (in Wirklichkeit wohl überall in Marokko *Žbâla* ausgesprochen), in deren Gebirge sich sein Grab befindet (auf dem Gipfel des 2300 m hohen Žbel el-ʿAlam, eine Tagereise ssw. von Tetuan, im Gebiete der Beni ʿArūs) und die ihn als ihren vornehmsten Schutzheiligen verehren (bei Mouliéras, *Le Maroc inconnu* II, 7 heißt er قنديل جبالة [korrekter wäre جبالى, aber die Marokkaner schreiben in der Regel جبالة] 'die Lampe der Djebala' und bei Salmon *Arch. Mar.* II, Heft 1, 16. 25 und Heft 3, 259 „*Soulṭân al-Djebala*" [tilge den Artikel; s. meine *Hieb- und Stichwaffen und Messer im heutigen Marokko* 2 und Marçais, *Textes arabes de Tanger* 398, ob.]), hat er sogar den Propheten Muḥammed tief in den Schatten gestellt, wie ihr blasphemischer Spruch zeigt:

مولاى عبد السلام هو الّى خلق الدنيا والدين، والنبى الله يرحمه مسكين

„C'est Moulaye Abd-es-Slam qui a créé le monde et la religion. Quant au Prophète, que Dieu ait pitié de lui, le pauvre!" (Mouliéras a. a. O. 159).

2) Die drei andern sind der wohl in sämtlichen muslimischen Ländern hoch gefeierte ʿAbdelqādir el-Gīlānī (auch Ǧīlānī usf. — die Marokkaner sagen ʿ*Žīlâli*; seine Bruderschaft, die anderweit bekanntlich el-Qādirīja heißt, nennen sie Žīlâla [so, wieder ohne Art.; vgl. Marçais a. a. O. 397 f.]), 'Abu-l-Ḥasan eš-Šādilī, der Begründer der Šādilīja, einer der größten existierenden Bruderschaften, und Muḥammed b. Sulaimān el-Gazūlī (auch Ǧazūlī usf.), der Vater der Gazūlīja, eines marokk. Zweiges der Šādilīja. Vgl. das Schriftchen *el-'Išrāf ʿalā nasab el-'aqṭāb el-'arbaʿa el-'ašrāf* von ʿAbdesselām b. eṭ-Ṭaijib el-Qādirī (Feser Lithogr. v. 1308), ferner Weir a. a. O. XXXV ff. und *Arch. Mar.* I, 427. II, H. 1, 26, Anm. 1 und III, 121, Anm. 1. — Über ʿAbdelqādir und seinen Orden s. noch Rinn, *Marabouts et Khouan* 173 ff.; Depont & Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes* 293 ff.; Le Chatelier, *L'islam dans l'Afrique occidentale* 159 ff. 320 ff.; Margoliouth *Enzyklopädie des Islām* I, 43 ff.; *Arch. Mar.* II, H. 1, 107 ff. H. 2, 162 f. III, 107 ff. 184. 187. VI, 328 ff. und VIII, 124; Doutté a. a. O. 65 f.; dens., *L'islâm algérien en l'an 1900*, 72 f.; Meakin, *The Moors* 337 f.; Clarin de la Rive, *Vocabulaire* 362; Godard, *Description et histoire du Maroc* 103; Revue Africaine LII, 191 ff.; Sonneck, *Chants arabes du Maghreb* Nr. III, 19. XLIV, 15. LXXVIII, 17; Brockelmann a. a. O. I, 435 f. usf. usf. — über Šādilī und seine Bruderschaft Haneberg *ZDMG.* VII, 13 ff.; Graulle, *La «Daouhat an-nâchir» de Ibn 'Askar, trad.* (= *Arch. Mar.* XIX) 291 ff.; Rinn a. a. O. 211 ff.; Depont & Coppolani a. a. O. 443 ff.; *Arch. Mar.* II, H. 1, 19 ff. III, 188; Doutté, *L'islâm alg. en l'an 1900*, 78; Joly, *Étude sur les Chadouliyas*, in *Revue Africaine* L, 336 ff. LI, 5 ff. 223 ff.; Brockelmann a. a. O. I, 449 (wo freilich nicht alles in Ordnung ist); auch Maltzan, *Drei Jahre im Nordwesten von Afrika* IV, 45 f. u. a. — und über Gazūlī und seine Gründung Moh. Ben Cheneb *Enzykl. d. Islām* I, 1077 und außer der hier verzeichneten Literatur Graulle a. a. O. 277 ff.; Rinn a. a O. 269 f.; Depont & Coppolani a. a. O. 455 ff.; Doutté, *Les Aïssâoua à Tlemcen* 20; *Arch. Mar.* III, 184 u. a.

maġrib)» [1]) usf. Man kann über ihn, abgesehen von den soeben zitierten Stellen, nachlesen: Selāwī (vulgär *Slâui*), *el-Istiqṣā li-'aḫbār diwal el-maġrib el-'aqṣā* I, ١٢٠ (vgl. auch die sieben in Fumey's Übersetzung von Teil IV des *Istiqṣā'* [= *Arch. Mar.* IX. X], Index S. 386 verzeichneten Stellen des Werkes, wo von seinem ضريح — vulgär *ḍârîḥ*, 'Grabstätte', 'Mausoleum', = *türba* — die Rede ist, das natürlich als Heiligtum und Asyl, *ḥorm*, im religiösen und politischen Leben Marokkos jederzeit die größte Rolle gespielt hat [2])); Muḥammed b. Ǧaʿfar b. 'Idrīs el-Kettānī, *Salwat el-'anfās wa-muḥādaṯat el-'akjās bi-man 'uqbira min el-ʿulamā' wa-ṣ-ṣulaḥā' bi-Fās* (Feser Lithogr. v. 1316) I, 5, 17 ff.; Graulle a. a. O. 296 ff. (wo freilich wenigstens in der Übersetzung 297, Anm. 1 einiges der Verbesserung bedarf), auch sonst (s. Index); Salmon, *Essai sur l'histoire politique du Nord-Marocain*, in *Arch. Mar.* II, H. 1, 16 ff.; dens., *L'opuscule du chaîkh Zemmoûry sur les chorfa et les tribus du Maroc*, ebd. H. 3, 267 f. (*Chorfa du Djebel ʿAlem ou ʿAlamyîn*, علميين, d. h. Listen der Vorfahren, Nachkommen und sonstigen nahen Verwandten des Heiligen) und 284 ff. (*Chorfa ʿalamyîn*); dens., *Ibn Raḥmoûn et les généalogies chérifiennes*, ebd. III, 170. 190 ff. 254 ff. (*Chorfa du Djebel ʿÂlem*) und 261 ff.; Michaux-Bellaire *Arch. Mar.* XV, 192 (*Généalogie des Chorfa d'Ouezzan*); Xicluna *Arch. Mar.* III, 119 ff. (*Quelques légendes relatives à Moulay ʿAbd-as-Salâm ben Machîch*); Wafrānī (vulg. *Ufrânī*), *Nuzhat el-ḥādī* ١٣٤, ult.; Mouliéras a. a. O. II, 159—179 (auch sonst, s. Index); Doutté *Enzyklop. d. Islām* I, 68; dens., *L'islâm alg. en l'an 1900*, 68. 78; Emily Shareefa of Wazan, *My Life Story* 145 f. 263; Rinn a. a. O. 218 f. 370; Depont & Coppolani a. a. O. 444; Drummond-Hay, *Le Maroc et ses tribus nomades*, trad. de l'anglais par Belloc II, 90; Meakin, *The Moors* 344. 246. 336; dens., *The Moorish Empire*, geneal. Tabelle gegenüber S. 116; Montet, *Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du*

Jeder dieser vier «'aqṭāb el-'islām» führt auch den Titel «qoṭb el-'aqṭāb» = «Hauptpol», sc. seines Zeitalters. Vgl. ʿAbdesselām b. eṭ-Ṭajjib el-Qādirī, *ed-Durr es-sanī fī baʿḍ man bi-Fās min 'ahl en-nasab el-ḥasanī* (Feser Lithogr. v. 1308, an den oben genannten *'Išrāf* desselben Verfassers angehängt) 11, 12 (vgl. Salmon *Arch. Mar.* I, 430); ed-Dilāʾī, *Natīǧat et-taḥqīq fī baʿḍ 'ahl eš-šarq el-waṯīq* (Feser Lithogr. v. 1309) 2, 5 (= Weir *Journ. of the R. Asiat. Society* 1903, 155) usf.

Zur Vierzahl der «Pole» im Ṣūfismus vgl. z. B. Sonneck a. a. O. II, 155, Anm. 9 und Lane, *Manners & Customs*[5] I, 290 f.

1) Vgl. Ibn ʿAskar, *Dauḥat en-nāšir li-maḥāsin man kāna bi-l-maġrib min mašājiḫ el-qarn el-ʿāšir* (Feser Lith. v. 1309) 16, 7 und *Arch. Mar.* XIX, 2. («Qoṭb el-maġrib» heißt freilich auch Mūlai Idrīs, vulgär *Drîs*, II; s. z. B. den Titel des ihn verherrlichenden Werkes *el-'Azhār el-ʿāṭirat el-'anfās bi-ḏikr baʿḍ maḥāsin qoṭb el-maġrib wa-tāǧ madīnat Fās* von Muḥammed b. Ǧaʿfar b. 'Idrīs el-Kettānī, Feser Lith. v. 1314; vgl. auch *Islam* III, 76, M.)

2) Vgl. in dieser Hinsicht auch Weir a. a. O. 26 und 100.

Nord 60 f.; Mouliéras, *Fez* 169. 492; Godard a. a. O. 89 f.; Aubin (Descos), *Le Maroc d'aujourd'hui*[2] 465; *Arch. Mar.* II, H. 2, 162 („Les chorfa ḥamâdcha[1]) se disent descendants de Moulay ʿAbd as-Salâm"); Segonzac, *Voyages au Maroc (1899—1901)* 2. 190 f.; 5 Doutté, *Merrâkech* I, 59, Anm. 3 u. a.

Mūlaį (auch *Mūlâna* oder *Sīdi*[2])) ʿ*Abdsslām*[3]) — wie die drei übrigen «Hauptpole» und so mancher andre marokkanische Marabut — gilt seinen Landsleuten als Scherīf[4]). (In Wirklichkeit dürften ja diese Halbgötter der Mehrzahl nach echte Berbern gewesen sein, 10 und selbst soweit es sich bei ihnen um Araber handelt, dürften sie, ganz wenige Ausnahmen abgerechnet, keinen Tropfen vom Blute des Propheten in ihren Adern gehabt haben. Cfr. Genthe, *Marokko* 56 f. 197 f.; Rinn a. a. O. 127 ff. und namentlich Doutté, *Marabouts* 44 ff. und *L'islâm alg. en l'an 1900*, 44 f.) Sein Stammbaum 15 lautet so gut wie einstimmig[5]): ʾAbū Muḥammed ʿAbdesselām b. Mešīš b. ʾAbī Bekr b. ʿAlī b. Ḥorma b. ʿĪsā b. Sellām b. Mezwār[6])

---

1) حمادشة, Vulgäraussprache genau *ḥamâdša* o. ä., Sgl. *ḥămdûši*; gelegentlich hört man auch den Pl. *ḥămdūšīīn*, s. Ruiz Orsatti, *Guía* 194. Vgl. über diese Bruderschaft mit ihren blutigen rituellen Übungen (die indessen nicht allen ihren Verzweigungen eigentümlich sind) *Arch. Mar.* II, H. 1, 105 f. (Salmon). H. 2, 162 (Michaux-Bellaire & Salmon). VI, 333 ff. (dieselben). VIII, 122. 134 ff. (Mercier); Meakin, *Moors* 335 f.; Montet, *Les confréries religieuses de l'islam marocain* (SA. aus *Revue de l'Hist. d. Relig.* XLV) 12 f.; Mouliéras a. a. O. 128. 745 (M. schreibt „H'enadcha" bzw. „H'anadcha"); Doutté, *Aïssâoua* 25; Harris, *Tafilet* 20 f. 298; Bernard, *Le Maroc*[2] 206 u. a.

2) Aber nicht *Sīdna*, das in Marokko stets dem Sultan vorbehalten gewesen ist; vgl. Doutté, *Merrâkech* 37, auch Rohlfs, *Mein erster Aufenthalt in Marokko* 166, Anm. 3) Dies die genaue Volksaussprache des Namens.

4) Vulgär *šrīf*, Pl. *šúrfa*. «Scherifen» sind für die Marokkaner in erster Linie die Abkömmlinge Ḥasan's, des Enkels des Propheten, in zweiter die seines Bruders Ḥosain und — in einem größeren Abstande — in dritter die عثامنة ʿ*ătâmna* und جعافرة *Žʿâfra*, d. h. die Nachkommen des Chalifen ʿOṯmān b. ʿAffān, des doppelten Schwiegersohns des Propheten, und ʿAbdallāh's b. Ǧaʿfar b. ʾAbī Ṭālib, des Gatten von Zainab, der rechten Schwester von Ḥasan und Ḥosain. Vgl. *Arch. Mar.* III, 171.

5) S. die über ihn angeführte Literatur. Basset, *Nédromah et les Traras* (= *Publications de l'École des Lettres d'Alger* XXIV) 69, Anm. 2 spricht von „deux généalogies différentes l'une de l'autre". Aber die zweite, die er nennt, Depont & Coppolani 444, Anm. 2, ist in Wahrheit, wie ein Blick in das Buch lehrt, die von eš-Šāḏilī! Rinn a. a. O. 218 (und nach ihm Xiclune *Arch. Mar.* III, 119) gibt folgende Geschlechtskette des Heiligen: „Abd-es-Sellem[sic]—ben—Machich—ben—Mansour—ben—Brahim-el-Hassani"; woher sie stammt, gibt er nicht näher an.

6) ʿAbdesselām el-Qādirī's ʾ*Išrāf* 4, 7 مزْوار, Selāwī I, ٢١., 3 v. u. مَزْوار vokalisiert. Das Wort ist das — schon früh auch in das westliche Arabisch eingedrungene — gemeinberberische *amsyâru*, *ámesyar* u. ä. 'vorangehender', 'erster'; vgl. Dozy, *Suppl.* I, 613 a; Beaussier, *Dictionnaire* 278 a; Stumme, *Handbuch des Schilḥischen von Tazerwalt* § 179; Sarrionandia, *Gramática de la lengua rifeña* § 152; Hanoteau, *Essai de grammaire kabyle*[2] 255; Basset, *Manuel de langue kabyle* § 83; dens., *Étude sur les dialectes berbères*

b. ʿAlī Ḥaidara b. Muḥammed b. ʾIdrīs II (el-ʾaṣġar) b. ʾIdrīs I (el-ʾakbar) b. ʿAbdallāh b. el-Ḥasan II (el-muṯannā) b. el-Ḥasan I (es-sibṭ) b. ʿAlī b. ʾAbī Ṭālib. Er wäre also als ein Ḥasanī zu bezeichnen und nicht, wie Ahlwardt und Brockelmann auf Grund der Hdschr. Spr. 837 tun, als ein Ḥosainī. Vgl. z. B. noch die Anfangsverse des Kapitels, das ʿAbdesselām el-Qādirī in seinem *ʾIšrāf* unserm Heiligen gewidmet hat:

أمّا الإمامُ الكاملُ التقديس * الحَسَنِيُّ الكامليّ الإدريسي
أبو محمّدٍ عبدُ السّلامْ * فبينَه وبين سيّدِ الأنامْ
أربعةَ عَشَرَ من الآباء * من أوّل النَّسَبِ لانتهاء
ليس بهم من اختلاف يقعُ * عند ذوي التحقيق حين يرفع
وكلّهم بخارجٍ معروفْ * عند ذوي أرضهم موصوف
فهو ابنُ سيّدٍ مشيش العَلِي * ابنِ أبي بكرٍ بن سيّدٍ علي

„Was den hochheiligen Imām anlangt, den Ḥasaniden, Kāmiliden und ʾIdrīsiden
ʾAbū Muḥammed ʿAbdesselām, so trennen ihn von dem Fürsten der Menschen (d. i. ʿAlī)
Vom Anfang bis zum Ende des Stammbaums vierzehn Ahnen,
Gegen die sich, wird seine Geschlechtskette rückwärts verfolgt, selbst nach dem Urteil der sorgfältig Prüfenden keine Meinungsverschiedenheit richtet
Und die sämtlich im Ausland bekannt und bei ihren Landsleuten berühmt sind.
Er ist nämlich der Sohn des hohen Saijidi (vulgär *Sīdī*) Mešīš, des Sohnes des ʾAbū Bekr, des Sohnes des Saijidi ʿAlī". . . . . . .

Das Gentilicium الادريسي im ersten dieser (schrecklichen!) Reǧez-Verse stempelt unsern «qoṭb» zum Nachkommen von Mūlai Idrīs, dem von den Marokkanern abgöttisch verehrten Begründer der Dynastie der Idrīsiden, des ältesten und erlauchtesten aller marokkanischen Herrscherhäuser. Das Gentilicium الكاملي geht auf ʿAbdallāh, den Vater Mūlai Idrīs' I und Urenkel ʿAlī's und der Fāṭima, der bei den Marokkanern regelmäßig den Beinamen el-Kāmil führt. Vgl. ʾAḥmed b. ʿAbdelḥaij el-Ḥalabī el-Fāsī, *ed-Durr en-nafīs wa-n-nūr el-ʾanīs fī manāqib el-ʾimām ʾIdrīs b. ʾIdrīs* (Feser Lith. v. 1314) 77 ff.; ʿAbdesselām, *ʾIšrāf* 4, 10; dens., *ed-Durr es-sanī* 9, 16 ff.; Wafrānī, *Nuzhat el-ḥādī* ٢٨٨, 7; Kettānī, *el-ʾAzhār*

---

du Rif marocain (SA. aus *Actes du XI*e *Congrès des Orient., sect. Égypte et langues afric.*) 47 [117] unt. *premier*; Huyghe, *Dict. kabyle-franç.*[2] unt. *amsuaru*; Olivier, *Dict. franç.-kabyle* unt. *premier* usf. usf.

el-ʿāṭirat el-ʾanfās 5, 2 f.; *Arch. Mar.* I, 432. II, H. 3, 267. III, 183. 193. XV, Tabelle bei S. 192; Weir a. a. O. 304; Rinn a. a. O. 374, Anm. 1; Doutté, *Marabouts* 45 u. a. Welche tiefere Bewandtnis es mit dem Vorzug hat ein Kāmilid zu sein, veranschaulichen Äußerungen der marokkanischen Historiker und Biographen wie z. B. die folgenden: عبد الله الكامل...... لَقَبُه الكامل إذ كان أكملَ أهلِ زمانه حِسًّا ومَعْنًى لما اتّصف به من الدين والعلم والظَّرْف والكَرَم والزهادة وما حازَ من الشَّرَف على سائر بنى هاشم ممّا لم يشارِكه فيه أحدٌ منهم إذ كان أبوه الحَسَنَ بن الحسن بن علىّ وأمّه فاطمة بنت الحُسين بن علىّ فحازَ الشرفَ من أبيه وأمّه وما كانت فى [أحد من؟] بنى هاشم خَصْلةٌ من خِصال الكَمال إلّا وساواهُ فيها أو زادَ عليه واختصّ هو بما لم يشاركه فيه أحدٌ منهم الخ ʾAḥmed b. ʿAbdelḥaij, *ed-Durr en-nafīs* 77, M. und ويلقّب عبدُ الله الكاملُ أيضًا بالمُجَلّ اسم مفعول من الإجلال وبالمَحْض والمَحْضُ الرجلُ يكون من ابن عمّ وابنة عمّ ودُعِىَ به عبدُ الله لكَوْن أمّه كانت ابنةَ عمِّ أبيه وهِىَ فاطمةُ بنت الحسين كما تقدّم فكُلّ من كان من ولدِه فعَلَيْه وِلادةُ السِبْطَيْن الحسن والحسين رضّهما ʿAbdesselām, *ed-Durr es-sanī* 9, 5 v. u. (vgl. Weir *JRAS.* 1903, 157 und Salmon *Arch. Mar.* I, 429, auch *Tāǧ el-ʿarūs* unt. محض: والمحض لقبُ جماعة من العَلَوِيّين منهم عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علىّ). Die Kāmiliden sind also die wahren ʿAliden pur-sang.

Verfehlt ist es aber aller Wahrscheinlichkeit nach auch, wenn Brockelmann den Vater unseres Heiligen „Maššīš (Baššīš)“ nennt. Von den zwei in Kod. Spr. 837 zur Wahl gestellten Doppelformen seines Namens, *Maššīš (Baššīš)* und *Mašīš (Bašīš)*, dürfte nämlich nur die letztere zulässig sein. Dafür sprechen folgende Erwägungen.

Die Marokkaner schreiben, so viel ich sehe, überall مَشيش u. ä. oder مشيش, aber nirgends مَشّيش oder مشّيش. Vgl. *ʾIšrāf* 4, 6 (مَشيش; in dem hier vorliegenden, soeben — S. 213, 13 — mitgeteilten Verse schließt schon das Metrum jeden Gedanken an مَشّيش

aus); *ed-Durr es-sanī* 11, 13. 12, 6 v. u. f. 41, 5. 12. 49, 11 u. ö. (مَشيش, مشيش مشيش oder مَشيش); *Salwat el-'anfās* I, 5, 18 (مَشيش); *Dauḥat en-nāšir* 16, 7 (مشيش); Selāwī I, ٢١., 24, *Nuzhat el-ḥādī* ٣٣٦, ult. und *ZDMG.* VII, 16, Anm. 1 (مشيش) usf. Von der Nebenform mit *b* für *m*[1]) gilt offenbar das nämliche. S. die folgen- 5

---

1) Der Übergang *m* > *b* (der im vorliegenden Falle wohl als von der regelmäßigen Verbindung *bən Mšiš* ausgegangen zu denken ist, in der sich das *m* von *Mšiš* dem *b* von *bən* assimiliert hat) hat bekanntlich nichts auffallendes. Ein andres Beispiel dafür ist im Marokk.-Arabischen z. B.:

dəbliž, seltner *dəbliž*, Pl. *dbâləž*, *dbġlž* u. ä. '(weites silbernes oder goldnes) Armband' (Tanger, Tetuan, Rabat, Mogador und anderweit; — vgl. Marçais, *Tanger* 293, Lerchundi, *Voc.* unt. *ajorca* und *brazalete*, Meakin, *Introd.* Nr. 49 und *Moors* 63, Joly *Arch. Mar.* XI, 390, Westermarck, *Marriage Ceremonies in Morocco* 83, Vizuete, *Lecciones* 316, Marchand *Journ. Asiat.*, 10ᵉ sér., VI, 465, wo aber der Pl. mit dem Sgl. verwechselt ist, Höst 120, wo indes irrtümlich دبليس für دبليج steht [der Irrtum ist in Dozy I, 424b übergegangen] und Eudel, *Dictionn. des bijoux de l'Afrique du Nord* [= *Bibliothèque d'archéologie afric.* VIII] 44 ff. — entsprechende Formen als Lehnwörter auch im Berberischen, s. z. B. Stumme, *Taserw.* 176a und *ZDMG.* LXI, 531, Anm. 5 und Westermarck a. a. O. 91. — | — daneben noch *dəmliž*, Pl. *dmáləž* u. ä., in Rabat und nach Eudel a. a. O. 48 f. „*demledj*" in und bei Fes; erstere Form auch Dombay 83, Westermarck a. a. O. 103 und, für das Berberische, 106 und wohl auch Marchand a. a. O.; letztere Dombay 8 und Ben Ali Fékar, *Leçons d'arabe dialectal maroc., algér.* 291) < klass. دُمْلُج, دُمْلُوج (< äthiop. ድኅሉግ, ድሉኅግ).

Umgekehrt ist *b* zu *m* geworden in:

mâġrəž 'Kaffeekanne', auch 'Teekessel' (Rabat und Casablanca-Schauia; in Mogador *mġġrəž*, in Tanger *m'ərž*; — vgl. Marchand a. a. O. — | — daneben noch bei der bed.-bäuerl. Bevölkerung des Nordens *bqrâž*, in Tanger nach Marçais, *Tanger* 233 *bâqrîž* und *bâqlîž*, in Tetuan nach Joly a. a. O. 388 „*baqrej*"; vgl. „بقراج *bakráy*" Lerchundi, *Voc.* unt. *cafetera*, „*bakráj*" Meakin, *Introd.* Nr. 66, „*boqradj* بقراج" Eudel a. a. O. 24, „بقرج *bakrağ*" Dombay 92 und „*boqrej*" Marchand a. a. O. — ungefähr dieselben Formen in Algerien, s. Beaussier 44a, Paulmier, *Dict.* 102b, Clarin de la Rive 29 u. a., wie auch in Tunis, s. Stumme, *Trip.* 291; dagegen in Tripolis *bâkrəž* Stumme, ebd.; in Ägypten *bakrag* Spiro, *Voc.* ٥٥, Vollers *ZDMG.* LI, 306 usf.) < بقراج, بقرج (durch Angleichung des *b* an den Sonorlaut *r*? — arab. بقرج, بقراج < türk. باقراج *bakrağ*);

mᵊnéfžiž 'Veilchen' (?), 'lila' (Tanger; — vgl., aber zunächst nur in der Bedeutung 'Veilchen', *mnéfžiž* Marçais, *Tanger* 471, M. und „*melfeseche*" Moüette, *Relation de la captivité .... dans les royaumes de Fez et de Maroc*, Paris 1683, 361, auch منفسج Humbert, *Guide* 50 und Bled de Braine, *Cours* 511, ferner andalus. „*menéfcige*, coll. *menefcig*" Pedro de Alcalá 430 und schließlich auch syr. ܡܢܶܫܟܳܐ, armen. *manišak*, türk. منكشه *menekše* u. a., s. Hübsch-

den fünf Stellen, an denen ich ihr begegnet bin: *Arch. Mar.* II, H. 1, 143, Anm. 2: „*Bachîch* بشيش avec un *fatha* sur le *ba* et un *kesra* à deux points diacritiques (ﭙ) [sic]"; ebd. III, 261: „Mechîch, appelé aussi *Bechîch*"[1]) und XIX, 296: „Machîch; il est connu
5 dans le Gharb sous le nom de Bachîch" und *ZDMG.* a. a. O.: „F. 116. a. wird der letztere Name بشيش geschrieben und buchstabiert".

Damit harmoniert, daß ich den Namen in Marokko nur *Mšīš* habe aussprechen hören und daß er in der oben S. 211 f. zusammen-

---

mann *ZDMG.* XLVI, 244, Löw, *Aram. Pflanzennamen* Nr. 191 u. a. — | — daneben, immer zunächst in der Bedeutung 'Veilchen', *bə̂fsə̆ž*, sehr selten *bə̂fsəž*, Rabat [das Wort wird hier als Sgl. und Pl., indetermin. und determin. gebraucht, bildet also kein Nom. un. und keinen Pl. und nimmt den Art. nicht an — wohl weil es als eine Art Eigenname, mit بن gebildet, aufgefaßt wird, wie es denn z. B. ǯZilạli — s. über ihn *Zur Lautlehre d. Marokk.-Arab.* VI — بن أفسج schrieb], *bḷlə̆fsə̆ž* Fes, *bŭnə̆fsə̆ž* Tanger; — vgl. „بنفزيجة *bunefziya*, pl. en *at*, col. بنفزيج *bunefzich*" Lerchundi unt. *viola, violeta*, „*benefseğ*" Dombay 72, „*banafsaj*" Meakin, *Introd.* Nr. 30 und „البنفسجة *el bunefseya*" Ruiz Orsatti 48, — ferner für Algerien بلّفسنج Paulmier 900 b, بلسفنج Beaussier 47 b, „*belesfenj*" Clarin de la Rive 513 und für Tunis *blisfinž* Stumme, *Tun. Gramm.* 161 b) < klass. بَنَفْسَج (wohl durch Assimilation des *b* an den Sonorlaut *n*; — arab. بنفسج bekanntlich < phlv. *vanafšak* o. ä. = neupers. *benefšc*); und

mnâdəm 'Mensch', 'Menschen' (Tanger, ohne Pl.-Form und stets ohne Art.; — vgl. Marçais, *Tanger* 471 und die dort vereinigten Belege für das sonstige Auftreten dieser *m*-Form, zu denen ich noch ägypt. „*minâdim* . . ., pl. . . . *minadmyn*" Spiro, *Voc.* √b fügen kann [wie ich von meinem *Z. Lautlehre d. Marokk.-Arab.* 7, Anm. und 47 genannten Kairiner Gewährsmann höre — Munîr Ḥamdi ist sein Name —, sind *mĭnâdəm*, Pl. *mĭnadmin* Formen der Frauen und der unteren Volksklassen, während die Gebildeteren *bə̆nîâdăm*, als Sgl. und Pl., daneben auch Pl. *bə̆nîadmin*, dafür gebrauchen, in der eigentlichen Umgangssprache am häufigsten mit der Vokativ-Part. *ja* in strafender oder mahnender Rede; s. „*bany âdam*", „*beni-âdam*" als Sgl. Spitta, *Contes* Nr. V, 5. 6. 16. 17, bzw. Vollers, *The Modern Egyptian Dialect of Arabic*, transl. by Burkitt 188, ob., und vgl. dazu für das Syr.-Arab. Landberg, *Proverbes et dictons* 347, ob.] — | — daneben *bnâdṃ* Rabat, Mogador, gleichfalls als Sgl. und Pl. und stets ohne Art.) < klass. أبن آدم (wohl wieder durch Angleichung des *b* an das *n*. — Die weit verbreiteten Bildungen منادم, بنادم gehen offenbar alle auf أبن آدم zurück und nicht, wie Brockelmann, *Grundriß* I, 481, unt. will, auf بنى آدم; vgl. z. B. *1001 Nacht*, Bresl. Ausg., I, ١٣١, 3 v. u.: واذا بنصفه حجر أسود من سرته الى قدميه [ومن سرته الى شعر رأسه] بشر بنادم, neben ١٣٤, 7: نصفك حجر ونصفك بن ادم).

1) Nach Ibn Raḥmūn, der noch eine dritte Spielart, *Maršīš*, kennt.

gestellten (ja ausschließlich französischen und englischen) Literatur nur als „Machîch", „Machich", „Mechîch", „Mchich", „Mashîsh" bzw. „Masheesh" erscheint, aber nicht als „Machchîch", „Mashsheesh" o. ä.

Schließlich spricht auch die Etymologie des Namens gegen *Maššīš* (*Baššīš*). Er ist nämlich berberischen Ursprungs und bedeutet 'Katze'[1]). Das zu Grunde liegende Berberwort sieht folgendermaßen aus: „chat, أَمْشِيش *amchich*" *Dictionn. franç.-berbère* 101; „chat, *amchich*" Olivier 48a; „*amcic* [d. i. امشيش] chat" Huyghe 39 und „chat, ... Ouarsenis: *amchich* امشيش . . . Aʿchacha: *amchich* امشيش . . ." Basset, *Étude sur la Zenatia de l'Ouarsenis et du Maghreb central* (= *PÉLA*. XV) 82. Vgl. damit die dialektischen Spielarten: „gato *much* [d. i. موش]" Sarrionandia 126; „chat, *mouch* موش" Basset, *Étude sur les dial. berb. du Rif maroc.* 105; „*amouchch* chat" Boulifa, *Textes berb. en dialecte de l'Atlas maroc.* (= *PÉLA*. XXXVI) 338b; „*amuš* u. *amušš* . . . Katze" Stumme, *Tazerw.* 165a (cfr. Socin & Stumme, *Houwâra* 26, Anm. at); „*amáššu* Katze" Quedenfeldt *Zeitschr. f. Ethnol.* XXI, 198; „(Zénaga) chat, *nous* نوس √MCHCH; *oumas* وماس √MCHCH" Basset, *Mission au Sénégal* I (= *PÉLA*. XXXIX) 93; auch „chat, *mous*" Faidherbe, *Langues sénégal.* 179 (im „Sérère"). S. schließlich noch „chat, . . . en berbère, مُوش *mousch*, امشيش *èmchych*" Marcel, *Dict. franç.-arabe*[2] 130.

Die Form *amušš* u. ä. ist auch in das Arabische Marokkos eingedrungen. In Casablanca-Schauia und Mogador, wie auch bei manchen Beduinenstämmen des Nordens und des Südens ist nämlich das gewöhnliche Wort für 'Katze' *məšš* (*mišš*, *mišš*, *mšš*), Fem. *məšša* usf., Dimin. *mšīəš* (in Casablanca auch *mšīš*), Pl. *mšāš* oder *mšāš*. Vgl. zu diesen von mir gehörten und aufgezeichneten Formen „مشّ *mexx* . . ., pl. مشاش *mxáx* ó *mexáx*", neben „قطّ *katt*, pl. قطوط *któt* ó *kotót*, y قطاط *ktát* ó *ketát*" [2]) Lerchundi,

---

1) So schon Mouliéras a. a. O. 175, Anm. 1, Doutté, *Marabouts* 51 und Salmon *Arch. Mar.* II, H. 3, 285. Beachte an der letzten Stelle die — offenbar zur Abwehr von Zweifeln an der rein arabischen Abkunft des Heiligen frei erfundene — Angabe Zemmūrī's, Mašīš sei nur der Beiname des Vaters ʿAbdesselām's, der eigentlich Sulaimān geheißen habe.

2) *qăṭṭ* 'Katze', Fem. *qăṭṭa* (Dimin. Fem. *qṭīṭa*), Pl. *qṭūṭ* habe ich mir für Tanger, Rabat und Fes notiert, wo *məšš* unbekannt oder doch ungebräuchlich ist. Bei den Houwāra ist *qăṭṭ* die 'Wildkatze', s. Socin & Stumme a. a. O. Dombay 65 hat nur قطّ.

قطّ ist auch der alger. Ausdruck; s. Beaussier u. d. W. und Roland de Bussy, *L'idiôme d'Alger*, Paulmier und Clarin de la Rive unt. *chat*. Dagegen heißt die Katze in Tunis *qăṭṭūṣ*, s. Stumme, *Tun. Gramm.* § 66 und

Voc. unt. *gato* (ebenso *Rudimentos*² 37. 198); „cat, *ḳaṭṭ*, pl. *ḳuṭáṭ* or *mish*, pl. *misháSh*; kitten, *ḳuṭeeṭ* or *misheeïsh*" Meakin, *Introd.* Nr. 135; „el gato *el katt*; *el meshsh*" Ruiz Orsatti 49; „*mušš* zahme Katze" Socin & Stumme a. a. O.; „chat, *lemouche*"
5 Moüette a. a. O. 336; *muš* Quedenfeldt a. a. O. und ميش Dozy II, 629b. (Die Form *nus* hat sich im „Arabe-Hassania", der Sprache der maurischen Stämme des rechten Senegal-Ufers, eingebürgert; s. Faidherbe a. a. O. 91 und Basset, *Mission au Sénégal* I, 291.)[1]

Keine von all diesen reinberberischen oder arabisierten Formen
10 spricht zu Gunsten von *Maššīš* (*Baššīš*).

Gegenüber dem Gewichte dieser mannigfaltigen Gründe, die für *Mašīš* (*Bašīš*) zeugen, wiegt m. E. die alleinstehende Angabe مشيش [ويقال بشيش بتشديد الشين وتخفيفها] des Muḥammed b. ʿAlī el-Ḫarrūbī eṭ-Ṭarābulusī, des Kommentators unsrer *Ṣalāt*,

---

Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde in Berlin 1909, 349, ferner Beaussier unt. قطس, Clarin de la Rive unt. *chat*, Ben Sedira, *Dict. franç.-ar.* 899 und Clermont, *L'arabe parlé tunisien* 263, — und entsprechend in Tripolis *gôṭṭûṣ*, s. Stumme, *Trip.* § 88, auch Griffini, *L'arabo parlato della Libia* 130 und Ducati, *Gramm. prat. della lingua araba parlata in Tripolitania* 140b und 162b, — auf Malta *'attós*, *'attûs*, s. Stumme, *Malt. Stud.* 47, 14ff. (*gattùs* steht Falzon, *Dizion.* I, 342b und II, 318b) — und bei den Berbern von Ghadāmes „*aget't'ous*, أقطّوس" Motylinski, *Le dialecte berb. de R'edamès* (= PÉLA. XXVIII) 110 und bei denen des Dj. Nefūsa „*k'at't'ous*, قطّوس" ebd. (vgl. Schuchardt *WZKM.* XXII, 379).

Das Spanisch-Arabische hat قطّ und قطّوس nebeneinander. Vgl. „murilegus قُطّ, pl. قطَط ‚ قُطُّوس, pl. قَطَاطِيس" *Vocabulista* 485 (s. auch 162b), „gato *quitt*, pl. *catáti̧ç*" Pedro de Alcalá 261a (s. auch ebd. unt. *gato cerval*) und القَطَاطِس Ibn Qozmān f. 42v (auch Dozy unt. قُطُّوس und Simonet, *Glosario* 246).

Die erste dieser zwei mit einander konkurrierenden Formen ist natürlich das gemeinarab., durch die Zwischeninstanz des Aramäischen auf das spätlat. *cattus* zurückgehende قطّ. Die zweite ist das spätlat. *cattus* selbst, aus dem lebenden Latein von den Berbern übernommen und von diesen an die maghreb. Araber weitergegeben (vgl. Schuchardt a. a. O.).

1) Simonet a. a. O. 367 (s. auch Lerchundi, *Voc.* unt. *gato*) führt diese berb. und arab. Formen auf span. *micho*, *miso*, katalan. *mix*, valenc. *miyx*, *miyxo* usf. (= ital. *micio*, *muci*) 'Katze' zurück. Ich vermag ihm darin nicht zu folgen, glaube vielmehr, daß die berb.-arab. und die roman. Sippe nebeneinander zu stellen, daß ihnen auch unsre deutsch. *Miez*(*e*), *Mies*(*e*), *Mitz* und *Mutz* und, in einem gewissen Abstande, auch niederdeutsch. *Puus*, *Puuskatte*, holl. *poes*, engl. *puss*, dialekt. schwed. *pus*, norweg. *puse*, *puus* usf. (s. Skeat, *A concise Etymolog. Dictionary of the Engl. Language* unt. *puss*) beizuordnen und daß alle diese Bildungen als (laut- oder artnachahmende?) Schmeichelnamen der Katze aufzufassen sind. (Vgl. noch Landberg, Daṯînah II, 1136f.)

nur leicht, um so leichter als er, wie seine Nisba Ṭarābulusī zeigt, offenbar kein Marokkaner war, so daß ihm der Name unmöglich geläufig sein konnte. Übrigens tut man diesem Manne vielleicht Unrecht, wenn man ihn für die betr. Angabe verantwortlich macht, denn nach der Klammer zu urteilen, in die Ahlwardt sie gesetzt hat, ist sie ein späterer Zusatz.[1])

Noch ein paar Bemerkungen über Dinge, die unsern Heiligen betreffen, im Anschluß an die S. 211 f. mitgeteilte Literatur über ihn!

Salmon hätte natürlich nicht *Arch. Mar.* II, H. 3, 267 nebeneinander „Djebel ʿAlem“ (mit *e*) und „ʿAlamyîn“ (mit *a* in der zweiten Silbe) schreiben sollen. (Er hat das übrigens auch sonst getan, s. z. B. ebd. H. 1, 23 ff. und unten S. 221.) Der interessante Berg, dessen Massiv sich mächtig über die ihn umgebende Gebirgslandschaft erhebt[2]) und der wegen seiner Höhe und Gestalt zu allen Zeiten der Sitz eines Gottes oder Halbgottes gewesen sein dürfte, wird jetzt wohl gewöhnlich el-ʿAlam oder, genau phonetisch, *laʿlâm* (auch *ḷắlăm*?) heißen. Die ursprüngliche und eigentliche literarische Form seines Namens ist wohl sicher العلم; s. Selāwī a. a. O. I, ١٢٠, 25. II, ١٩١, 1 ff. (= Mouliéras a. a. O. 123). IV, ١١٩, 5 u. ö. und vor allem Muḥammed b. eṭ-Ṭaijib el-Qādirī, *Našr el-maṯānī* (Feser Lith. v. 1310) I, 16 f.: فمنهم الشيخ ...... احمد بن يحيى الشريف العَلَمى المعروف بالشفْشاونى والعَلَمى نسبة الى العَلَم وهو الجبل الطويل وقيل كلّ جبل ونُسِبَ اليه كغيْره من الأشراف لسُكْناهم به مدّةً مديدة ..... لاكِن صارَ الآنَ النسبةُ بالعَلَمى خاصّةً بمَن بجبل موْلانا عبد السلام رضّه. Daß العلم aber in weitem Umfange durch eine volkstümliche Form mit *ă* in der zweiten Silbe verdrängt worden ist, ergibt sich aus der Schreibung العلام, die z. B. Ibn ʿAskar, *Dauḥat en-nāšir* 29, 2 steht und natürlich auch in dem *Arch. Mar.* III, 125 und 167 angeführten Buchtitel „*Kitâb at-taḥqîq*[3]) *ou-l-iʿlâm* [125 *ʿilâm*!] *fi taḥqîq nasab* [125 *nasbi*!]

---

1) Verkehrt ist es natürlich, wenn Ahlwardt a. a. O. schreibt: „Der Verfasser des Kommentars ..... hat denselben gemacht auf Wunsch eines Enkels (حفيد) des Verfassers des Gebetes, nämlich des ابو حفص عمر بن عيسى بن عبد الوهاب الحسينى“. Wie hätte denn dieser عمر بن عيسى بن عبد الوهاب ein „Enkel“ des ʿAbdesselām b. Mešīš sein können? Nach *Arch. Mar.* III, 264 war er ein Nachkomme von ihm im neunten Gliede! (Er wird, und zwar offenbar als eine Persönlichkeit von hoher sozialer Stellung, auch *ed-Durr es-sanī* 46, 4 v. u. und 50, 11 erwähnt.)

2) S. das „Panorama des Djebala. — Vue prise de Ouazzan“ bei Brives, *Voyages au Maroc (1901—1907)*, gegenüber S. 232.

3) 167, Anm. werden mit Recht Bedenken gegen das zweimalige *taḥqîq*

chorfa'-l-ʿalâm [167 *ʿAlam!*]" vorliegt, und aus den Formen „Ạlam" d. i. ʿAlam und „Alam", die Foucauld, *Reconnaissance au Maroc* 8, Anm. 1 bzw. Mouliéras a. a. O. passim, Brives a. a. O., Emily Shareefa 145 u. a. geben. Mouliéras a. a. O. 179, Anm. 2 bemerkt: „جبل العلم Les indigènes prononcent actuellement *El-Eâlam* الاعلام". (Auf diese Stelle geht vielleicht die Schreibung „Djebel Aʿlam" zurück, die sich Gaudefroy-Demombynes & Mercier, *Manuel d'arabe marocain* 10, unt. findet?) Aber er dürfte „*El-Eâlam* الاعلام" für *laʿlām* (*ḷâlăm*?) verhört haben (s. sofort genau denselben Fehler bei Lerchundi). Der Übergang العلم > العلام könnte sich rein lautlich, d. h. ohne eine Einwirkung von außen, vollzogen haben; vgl. z. B. marokk. *ḷ-ʿālām* 'die Menschen' (= *ˇnnâs* oder *bnâdm*) < klass. العالَم und *qalăm*, *qlam* (Rabat), *qalam*, *'alqm* (Tanger; — aber in Casablanca-Schauia *qlm* und in Mogador *qâlm*) 'Schreibrohr' usf. < klass. قَلَم. Wahrscheinlicher ist mir aber, daß ihm eine sogen. Volksetymologie zu Grunde liegt. *ʿalâm* ist nämlich auch ein vielgebrauchtes marokk. (und alger.) Appellativ mit namentlich folgenden zwei Bedeutungen: 1. 'Flagge', 'Fahne' (auf den Moscheetürmen, den Zauias, den Heiligengräbern, den heiligen Steinhaufen[1]) usf.), 'Banner' (der Bruderschaften, des Heeres u. ä.)[2]) und 2. 'Mittagszeit' (eigentlich Zeit des ersten Rufs zum Mittagsgebet, zwischen 12 und 12[20] Uhr); s. Dozy unt. عَلّام, Lerchundi, *Voc.* unt. *bandera* und *estandarte* (an diesen zwei Stellen gut „علام *âlám*"!) und unt. *mediodía* (hier falsch „الاعلام *el-aâlám*"!), dens., *Rudimentos*[2] 391, Meakin, *Introd.* Nr. 133, Beaussier unt. علام, Paulmier unt. *drapeau* und *midi* u. a.[3]). Da nun eine Fahne,

ausgesprochen. Der Anfang des Titels wird wohl in Wahrheit zu lauten haben: „*Kitâb at-tadqiq ou-l-iʿlâm*". Die Paronomasie التدقيق ~ التحقيق ist ja äußerst beliebt (s. z. B. Ḥăǧǧī Ḫalīfa II, Nr. ٢٧٩٨ f.).

1) Vgl. über diese namentlich Doutté, *Merrâkech* 57 ff.

2) Pl. *ʿalāmāt*, seltner *ʿalūm*. — علام erweist sich durch diese Bedeutungen klar als maghrebinische Entsprechung des klass. عَلَم. Vgl. Dozy unt. عَلّام, wozu ersehen ist, daß das Wort als 'Fahne', 'Banner' usf. schon dem Spanisch-Arabischen ganz geläufig war.

3) In der zweiten Bedeutung ist علام synonym mit اللوّلى *ˇllūḷi* o. ä., eigentlich 'der erste' sc. Ruf zum Mittagsgebet; s. meine *Marokk. Sprichwörter* 22 [207], Anm. 1, Marçais, *Tanger* 226, (Vassel &) Kampffmeyer, *Marokk.-arab Gespräche* 45, Anm. 2, Lerchundi, *Rud.*[2] a. a. O., Ruiz Orsatti 40, Meakin, *Moors* 286 und *Introd.* Nr. 145 u. a. — in der ersten, zum mindesten in Rabat, mit *sṇǧâq*. Die zweite ist übrigens nur ein Ableger der ersten, denn

علام, zweifellos zu aller Zeit auch über der Grabstätte unsres «qoṭb» geweht hat, so drängt sich m. E. von selbst die Vermutung auf, daß der Name des Berges, العلم, zu dieser Fahne in Beziehung gesetzt und dergestalt zu العلام verschoben worden ist. Wie eng sich der Berg tatsächlich im Bewußtsein der Marokkaner mit seinem 5 Heiligtum verknüpft hat, erhellt aus dem Umstande, daß er jetzt im Volksmunde am allergewöhnlichsten *Žbḷ Mūlāi̯-ʿAbdṣslām* 'Berg des Mūlai ʿAbdesselām' heißt (s. Mouliéras a. a. O. 179, Emily Shareefa 145, Depont & Coppolani 444, Anm. 1 u. a., auch oben S. 219 6 v. u.). Und daß der Name العلم von den Marokkanern wirklich als 10 'die Fahne' gedeutet worden ist, beweist folgende aus Ibn Raḥmūn's Schrift *el-'Anǧum ez-zāhira fi-ḏ-ḏurrīja eṭ-ṭāhira* geschöpfte Angabe Salmon's *Arch. Mar.* III, 261 f.: „Le tombeau du *Pôle* Moûlay ʿAbd as-Salâm ben Mechîch a été placé à l'endroit le plus élevé de la montagne sainte, afin qu'on pût voir de là le drapeau (*ʿalem*) de 15 La Mecque et que les constructeurs de la mosquée située en haut de la montagne fussent d'accord pour placer la *qibla* (direction de La Mecque pour la prière); d'où le nom de *Djebel ʿAlem* donné à cette montagne, et celui d' *ʿAlamyîn* donné aux chorfa descendants du saint". 20

Bei Rinn a. a. O. erregen die zwei Datierungen Anstoß: „Contemporain et sujet du sultan Abd-el-Moumen (mort en 1160 de J.-C.), Abd-es-Sellem-ben-Machich . . . . ." 218 und „Mouley-Abd-es-Selem-ben-Machich est mort en 1160 de J.-C." 370, Anm. 1. (Die erste kehrt Depont & Coppolani 444 und Xicluna *Arch. Mar.* III, 119 25 wörtlich wieder.) Die marokk. Quellen verlegen nämlich einhellig den Tod des Heiligen in den Zeitraum zwischen 622 und 626 d. H. = 1225—1229 a. D. (s. die oben zitierte Literatur). Nach Mouliéras a. a. O. 161, Anm. 1 ist das Jahr 625 das wahrscheinlichste Datum, und gedankenlos geben Rinn und Depont & Coppolani an andrer 30 Stelle selbst dieses, nämlich S. 219, bzw. 444, Anm. 1.

Doutté, *Marabouts* 51 endlich ist folgender Satz nicht einwandfrei: „rappelons seulement que Sidî 'Abdesselâm ben Mechich est un des ancêtres des chérifs d'Ouazzân". (Ganz ähnlich Aubin 465: „Le fondateur de la maison d'Ouazzan, Moulay Abdallah ech- 35 Chérif . . . . descendait en ligne directe de Moulay Abdesselam ben Mchich . . . ." und Gaudefroy-Demombynes & Mercier a. a. O. 11: „Wezzan, la ville des chorfas issus d' 'Abd es Selâm

---

die 'Mittagszeit' ist eigentlich die '(Zeit des Hissens der) Flagge (auf dem Moscheeturm im Moment des ersten Rufs zum Mittagsgebet)'. Vgl. den Ausdruck طلّع العلام *ṭǻllaʿ laʿlām* 'er hat die Flagge gehißt' = 'es ist Mittag' (s. z. B. Paulmier unt. *midi*, wo aber طلّع für طلع zu lesen ist).

ben Mchich".) Ahnherr der Scherifen von Wazzan[1]) ist nämlich nicht unser Mystiker, sondern sein Bruder Jamlaḥ[2]). S. Selāwī IV, ๑|, 14, Michaux-Bellaire *Arch. Mar.* XV, geneal. Tabelle bei S. 192, Salmon ebd. II, H. 1, 16. 27. H. 3, 267. I, 428 und 5 III, 258 f., Meakin, *Moorish Empire*, geneal. Tafel bei S. 116, Rinn a. a. O. 374, Emily Shareefa 145 f., auch Mouliéras a. a. O. 175 (Michaux-Bellaire's anscheinend sehr eingehender Aufsatz *La maison d'Ouezzan* in *Revue du Monde musulman* 1908 ist mir leider z. Z. nicht zugänglich). Jamlaḥ's Sohn Muḥammed soll allerdings 10 mit seiner Base, der Tochter unsres ʿAbdesselām, verheiratet gewesen sein (s. Aubin a. a. O. und Emily Shareefa 146), so daß dieser also doch als ein Vorfahr der Wazzanier gelten müßte. Aber nachstehende zwei Stellen werden den geschichtlichen Wert oder vielmehr Unwert der betr. Angaben ohne weiteres in das rechte Licht 15 rücken: „Muley Abdeslam is supposed to have had a daughter; other accounts say he had no children, and that this girl was his niece and adopted by him . . .“ Emily Shareefa 145 und „Les auteurs marocains admettent, en général, que le saint du Djebel ʿAlem eut cinq fils, ʿIsa, Sallâm, Boûkîr, Mousa, ʿAlî, et une fille, Lalla Ar- 20 Reisoûn. Certains prétendent cependant qu'il n'eut que cette dernière fille, et d'autres qu'il mourut sans postérité“ Salmon *Arch. Mar.* II, H. 1, 25.

Die fünf hier von Salmon genannten Söhne des Heiligen erscheinen übrigens keineswegs „en général“ in den marokk. Quellen- 25 werken. Gewöhnlich nämlich werden namhaft gemacht: Muḥammed, 'Aḥmed, ʿAllāl und ʿAbdeṣṣamad; s. *'Išrāf* 4 und *Arch. Mar.* II, H. 3, 267. 285. III, 190. 198. 201 und 255 ff. Eine dritte Liste endlich, *Arch. Mar.* III, 224, enthält folgende Namen: 'Aḥmed, en-Nāṣir, ʿAllāl, Muḥammed und ʿAbdelwāḥid. Der Anspruch der 30 sich von diesen angeblichen Söhnen ʿAbdesselām's herleitenden Sippen, an dem Blute und · darum auch an der Heiligkeit und vor allem an der ‹baraka›! des großen ‹qoṭb› Anteil zu haben, ist also recht windiger Natur.

---

1) Man sagt *Ųazzān* und *Ųazzān*, wie man auch وازان (d. i. وازّان) und وزان (d. i. وزّان) schreibt. Nallino, *Les noms géograph. du monde musulman dans les publications arabes modernes* 10, der nur die Orthographie وازان und die Aussprache „Wāzān“ gelten lassen will, ist im Irrtum.

2) Diese Vokalaussprache des Namens ist z. B. *ed-Durr es-sanī* 49, 4 v. u. bezeugt. „Yimlah“ Emily Shareefa 146, „Imelah“ Rinn a. a. O. 375 und „Yumlah“ Meakin, *Moorish Empire*, Tabelle bei S. 116 können höchstens als Versuche seine vulgäre Lautierung wiederzugeben in Frage kommen.

Der marokkanische Historiker 'Abu-l-Qāsim ez-Zajānī.

Von

A. Fischer.

Houdas hat 1886 als Bd. XVIII der 2. Serie der *Publications de l'École des langues orient. viv.* im arabischen Urtext und in französischer Übersetzung veröffentlicht „Le Maroc de 1631 à 1812, extrait de l'ouvrage intitulé *Ettordjemân elmoʿarib ʿan douel elmachriq ou 'lmaghrib*[1]), de Aboulqâsem ben Ahmed Ezziâni". An dem hier vorliegenden Namen des marokkanischen Geschichtsschreibers (und Staatsmanns; er gehörte fast während seines ganzen Lebens als hoher politischer oder administrativer Beamter der Regierung seines Heimatlandes an), dem wir das Werk verdanken, fesselt die Aufmerksamkeit am meisten das Gentilicium *Ezziâni*, teils an sich, wegen seiner ziemlich undurchsichtigen Form, teils und besonders aber weil sein Träger vorzugsweise unter ihm bekannt ist[2]), so daß es als das wichtigste Stück des Namens bezeichnet werden muß. Auf dem arabischen Titel und im Eingang des arabischen Textes der Veröffentlichung sieht es so aus: الزيانيّ. Ist dieses Wortbild wirklich mit Houdas *Ezziâni* auszusprechen?

1) Brockelmann, *Geschichte d. arab. Litteratur* II, 508, ob. dafür schlecht (unter Nichtberücksichtigung des Reims المعرب ~ المغرب): „.... ʿ*an duwal al maǵrib wal mašriq*".

2) Arabisch gesprochen: غَلَبَ على اسمه الزيانيّ oder عُرِفَ (اشتهر) بالزيانيّ (s. z. B. Amari, *Bibliot. ar.-sic.* ٥٩٨, 11), غَلَبَ الزيانيّ عليه (s. z. B. Ḥarīrī, *Maqāmāt*[2] ٢٢٢, Schol. Z. 4 und *Mašāhid et-tanṣīṣ*, Kairo 1274, ٣١٥, 15). — Bloß mit seinem Gentilicium benennt z. B. es-Selāwī, *el-Istiqṣā li-'aḫbār duwal el-Maǵrib el-'aqṣā* IV, ٤٢, 14. ١٠٩, 23. ١١٣, 25. ١١٧, 12. ١١٨, 25. ١١٩, 2f. und ١٣٢, 21 ff. unsern Historiker. Häufig genug freilich setzt Selāwī noch أبو القاسم davor; s. z. B. IV, ٣٣, 11. ١٠٨, 8 v. u. ١٠٩, 4. ١١٣, 20. ١١٤, 26. ١١٧, 2. ١١٨, 22. 31. 36 und ١٣٢, 20.

Die abendländische Wissenschaft ist darüber uneins. Es schreiben nämlich: *Az-Zyâny* (*Az-Zyany*) Salmon *Archives Marocaines* II, H. 3, 330 ff. (*Un voyageur marocain à la fin du XVIIIe siècle. La Riḥla d'Az-Zyâny*) und ebd. VI, 457 ff. (*Une liste de villes marocaines*, Auszug aus der „*Riḥla* d'Az-Zyany") und Coufourier ebd. 436 ff. (*Une description géographique du Maroc d'Az-Zyâny*) | *az Zijânî* Brockelmann a. a. O. II, 507 und, zweifellos nach seinem Vorgange, *ez-Ziyâni* Huart, *Littérature arabe* 423 | *al-Zaiyānī* Ellis, *Catalogue of Arabic Books in the British Museum* I, 107 f. 126. 652 und II, 831 und Lambrecht, *Catalogue de la Bibliothèque de l'École des langues or. viv.* I, 533a, 4 v. u. und *az-Zaijānī* Kampffmeyer, *Šāuia in Marokko* (SA. aus *Mitt. d. Sem. f. Or. Spr. zu Berlin* VI, Abt. II) 23 und *Studien und Mitteilungen der Deutschen Marokko-Bibliothek* I (SA. aus *Mitt. d. Sem. f. Or. Spr.* XIV, Abt. II) 25 (auch ich selbst habe, und zwar unter dem Einfluß von Ellis, *Katalog d. Biblioth. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.* I², 202 *az-Zaijānī* drucken lassen) | *Ez-Zaïâni* Meakin, *The Moorish Empire* 518 und *Ezzayâni* oder *Eẓẓayâni* Fumey in seiner franz. Übersetzung des IV. Teils von Selāwī's *Istiqṣā'* (= *Arch. Mar.* IX und X; s. Index 397a unt. *Belqâsém* und 407a unt. *Eẓẓayâni*). Welche von diesen Formen ist die richtige?

Die letzte (*eẓ-Ẓajānī*; *ẓ* = emphatisches stimmhaftes *s*)! 'Abu-l-Qāsim war nämlich ein Abkömmling des Berberstammes Ẓajān. Vgl. Selāwī IV, ١٠٨ ff. und namentlich seine Genealogie in dem oben angezogenen Aufsatze Salmon's *Un voyageur marocain* ..., *Arch. Mar.* II, H. 3, 331, an deren Wiedergabe Salmon die Worte knüpft: „Aboû l-Qâsem était donc berbère çanhâdjien, de la tribu de Zyân ou Zayân, de la confédération des Aït Ou Mâloû[1]), berbères occidentaux. Mais cette origine ne l'empêche pas de se considérer comme citadin, qualité qu'il doit à son père et à son grand-père ....". Wie ich *Zur Lautlehre des Marokkanisch-Arabischen* 9, Anm. 6 gezeigt habe, schreiben die Marokkaner den Namen dieses Stammes nach Belieben زايان (ژ = *ẓ*), زايان, صيان oder ظيان. Diesem Neben- und Durcheinander verschiedener Schreibweisen entspricht es, wenn Selāwī unsern Autor zwar in der Regel als الصيانى, z. B. IV, ١١٩, 2 aber plötzlich als الزيانى vorführt. Zur Aussprache von الصيانى bemerkt Selāwī IV, ١٠٨, 8 v. u.: بالصاد المشمّة زايًا كلفظ صراط[2]) فى قراءة حمزة. Der Stamm erscheint auf den besten franz.

1) = آيت ومالوا; s. z. B. Selāwī IV, ١٠٨, M.

2) Vgl. bezüglich der Aussprache des ص von صراط als *ẓ* Sībawaih II, ٣٧٧, 9—10 (welcher Stelle weder Jahn in seiner Übersetzung, noch Schaade, *Sībawaihi's Lautlehre* 46 gerecht geworden ist); *Mufaṣṣal* § ٦٩٩ und dazu Ibn Ja'īš ١٣٩٢ und Howell, *Grammar*, Part IV, 1887; Ibn Ja'īš ١٢٩٣, 2 ff. =

Karten (z. B. der von de Flotte de Roquevaire, Maßstab 1 : 1 000 000, und der des Service Géographique de l'Armée von 1910, Maßstab 1 : 500 000) und ebenso in Foucauld's *Reconnaissance au Maroc* (s. Index) als *Zaïan*, Meakin a. a. O. 183. 185 als *Zäïán*, Quedenfeldt *Zeitschr. f. Ethnologie* XX, 128 als *Saïan*, Th. Fischer, *Wissenschaftliche Ergebnisse einer Reise im Atlas-Vorlande von Marokko* (= Petermanns *Mitteilungen*, Ergänzungsheft Nr. 133) 45 ff. als *Zaian* usf.

Die Ẓajān, einer der mächtigsten Berberverbände Marokkos (nach Quedenfeldt a. a. O. sollen sie 18000 berittene Krieger stellen können), haben in der innern Geschichte Marokkos stets eine bedeutende Rolle gespielt. Sie sind eine der trotzigen Berbergruppen des dem Mittleren Atlas vorgelagerten wilden Stufenlandes, die Jahrhunderte lang den direkten Weg zwischen Fes und Merrakesch verriegelt gehalten und selbst die Herrscher des Landes bei ihren regelmäßigen Reisen von einer dieser beiden Residenzstädte zur andern gezwungen haben, den weiten Umweg über Rabat zu machen. Die Franzosen haben ihnen im Sommer 1914 schwere Kämpfe liefern müssen, wie man z. B. aus einem Artikel der *Deutschen Marokko-Zeitung* vom 8. Juli 1914 ersehen kann, der mit den Worten anfängt: „Die Kämpfe bei der jüngst eingenommenen Kasba Khenifra in Saian dauern fort. Besonders heftig war ein Kampf, den die Truppen des Generals Henrys am 29. Juni zu bestehen hatten. Es handelte sich um Besetzung von Bergen nordöstlich von Kasba Khenifra. Wenige Kilometer im Norden der Bordj im Tale des oberen Um er Rebia begann der Kampf, an dem auf französischer Seite teilnahmen: 7 Bataillone, 4 Batterien, 3 Eskadronen . . .". Daß ihre Kraft noch heute im wesentlichen ungebrochen ist, beweisen z. B. folgende Ausführungen in dem Aufsatze *Marokko im Kriege* in der Halbmonatsausgabe des *Korrespondenzblattes der Nachrichtenstelle für den Orient*, III. Jahrg., Nr. 11, S. 461: „Ein nicht minder gefährlicher, wenn nicht noch furchtbarerer Gegner der Franzosen ist der alte Marabut Moha-u-Hammu, das Haupt aller vereinigten Saian-Stämme, im Mittleren Atlas, der ihnen während des vergangenen Jahres hart zugesetzt hat. Besonders der eigentliche Stamm des Marabuts an dem linken Ufer des Umm er Rebia zeichnete sich durch seine Streifzüge aus und predigte die unversöhnliche Feindschaft mit den Franzosen . . . .".

Brockelmann nennt a. a. O. neben dem *et-Tarǧumān el-muʿrib* ein zweites Werk Ẓajānī's, mit dem Titel *el-Bustān eẓ-ẓarīf fī daulat Maulāja ʿAlī eš-šarīf*, zu dem er bemerkt: „nicht erhalten". Dieser *Bustān* hat aber Selāwī († 1897) noch vorgelegen, der ihn

---

Howell a. a. O. 1719; Lane, *Lex.* unt. صراط und سراط; Zamaḫšarī, *Kaššāf* zu Sure 1, 6; *Šāṭibīja* desgl. und dazu Kommentar des Ibn el-Qāṣiḥ, Kairo 1321, ٣١; ʿAlī en-Nūrī es-Sefāqusī, *Ġaiṯ en-nafʿ fi-l-qirā'āt es-sabʿ* (am Rande des soeben angezogenen Kommentars) ٢٠; Baiḍāwī I, ١١, 22 u. a.

in seinem *Istiqṣā'* außerordentlich oft zitiert (s. Fumey's Übersetzung, Index unt. *Boustân* und *Elboustân*); es wäre somit sehr wohl denkbar, daß er noch eines Tages in Marokko oder anderweit zum Vorschein kommt. Ein drittes Werk unseres Autors ist seine von
5 Salmon a. a. O. besprochene *Riḥla*. Seine Wichtigkeit erhellt aus den Angaben Salmon's S. 330: „Or c'est justement la *Riḥla* d'Az-Zyâny qui nous est passée entre les mains à El-Qçar, mais beaucoup plus importante que la *Khâtima* en question [à la fin du manuscrit de *l'At-Tordjemân*], puisqu'elle ne comprend pas moins
10 de 252 folios, petit-in-4⁰. Cet ouvrage, récit de trois voyages d'Az-Zyâny, précédé d'une autobiographie, complète avantageusement les renseignements que nous trouvons déjà dans *l'At-Tordjemân* sur l'auteur de ces deux ouvrages, qui fut à la fois un homme d'État et un des écrivains les plus féconds du début du XIIIe
15 siècle de l'hégire". Das hier am Schluß ausgesprochene Lob der schriftstellerischen Fruchtbarkeit Zajānī's erscheint durchaus durch die S. 339f. mitgeteilte Liste seiner Schriften gerechtfertigt, die nicht weniger als 13 Nummern umfaßt.

Textkritische Bemerkungen zum Kauṭilīya Arthaśāstra.

Von

Julius Jolly.

(Fortsetzung zu ZDMG. 70, 547—554.)

Adhikaraṇa II.

Hier kann nur eine kleine Nachlese gegeben werden zu den zahlreichen Varianten und Textverbesserungen in So. Abkürzungen wie früher, außerdem: Ü = Shama Sastris Übersetzung des K. A. in Mysore Review, oder seine neue Übersetzung, so weit mir zugänglich.

S. 47, Z. 20. *प्रजातायांश्च B f. प्रजातायाश्च. Nach ihrer Entbindung soll der König für ihre Kinder sorgen.

48, 5. *पतितेभ्यः । अन्यच मातुः । B. Das अन्यच मातुः । ist nach So versetzt und sollte erst nach प्रव्राजयतः । in Z. 7 kommen. Aber warum soll es gestattet sein, zwar keine andere Frau, wohl aber die eigene Mutter zur प्रव्रजिता zu machen? Das अन्यच मातुः ist wohl mit पतितेभ्यः zu verbinden und bedeutet, daß die Mutter sogar, wenn sie aus der Kaste gestoßen (पतिता) ist, erhalten werden muß, denn im allgemeinen verliert ein पतित den Anspruch auf Unterhalt, wie der vorhergehende Satz besagt und wie auch die Smṛtis vorschreiben, vgl. z. B. Vi. 5, 113 अन्योन्यापतितत्यागी. — 8. *प्रव्रजेदापृच्छ्य धर्मस्थान् । B f. °पृच्छ्य धर्मस्थान् ।. Nachdem er die Erlaubnis der Richter eingeholt hat, kann er zur Askese übertreten, (sonst ist er strafbar). Vgl. über das Eingreifen der धर्मस्थ 178, 14 धर्मस्थानुज्ञातो विक्रीणीत, 189, 14 धर्मस्थेन ग्राहयेत्, 189, 15 धर्मस्थश्च स्वामिनमनुयुञ्जीत, 200, 2 धर्मस्थाः कर्माणि कुर्युः u. a.

49, 17. *रक्ष्यं B f. रक्षन्. So wohl auch Ü „elephant forests separated from wild tracts".

50, 11. *हस्तिप्रधानो हि विजयो B. Das in A fehlende हि soll die Notwendigkeit des Einfangens der Elefanten erklären.

51, 8. *प्रस्तरं B f. प्रास्तरं. Vgl. भूमिप्रस्तर° 81, 16; 82, 6.

52, 7. °द्वितलामर्धायामां प्रतोलिं B f. °द्वितलां द्व्यर्धायामां प्रतोलीं. — 13. चर्या B f. चार्या.

53, 3. °भयतोमण्डक° B f. °भयतो मण्डलक°. — 8. *षड्डायामी B f. षड्डायामा.

54, 6. *मुत्सुण्ठो B f. मुत्षण्ठि°. — 8. *यो विधिः ॥ BÜ f. यो ऽवधिः ॥.

55, 2. *राजनिवेशः । B f. °निवेशाः ।. Vgl. die Kapitelüberschrift दुर्गनिवेशः. — 19. *अपराजिता B f. आपराजिता.

58, 2. *पार्श्वं मूलं च B f. पार्श्वमूलं च. So Ü „both the bottom and the sides". — 11. °वसरतः B f. °वसारतः. So bevorzugt erstere Lesart, doch ist vielleicht °पसारतः zu lesen: „ein Gefängnis, dessen Zellen gegen das Entweichen (der Gefangenen) gut geschützt sind".

60, 2—3. So macht aus सुरा—देवताध्यक्षो ein langes Kompositum, doch bilden auch die Elemente des राष्ट्रम् in 5—6 kein Kompositum. — 6. रज्जुश्च B f. रज्जूश्चोररज्जूश्च. So folgt der letzteren Lesart, hält aber das erste रज्जु für überflüssig. Doch spricht das von So selbst angeführte लजूक der Aśokainschriften sowie die Lesart von B für die Richtigkeit des ersten रज्जु.

61, 11. पारिहीणीयकम् B f. पारिहीणिकम्.

62, 11. निबद्धपुस्तक° B f. निबन्ध°. Vgl. aber 62, 18 निबन्धपुस्तक°. — 15. स्वव्यवहार° B f. धर्मव्यवहार°.

64, 4. नीवीमप° B f. नीवीमव°. — 5. *यत्परिहापयेत् B f. यत्परिहावयेत्. Auch Ü hat „decreasing".

65, 15. Das richtige *प्रचारसमृद्धि° B steht auch in Ü.

66, 8. वृद्धिप्रयोगाः B f. वृद्धिप्रयोगः. Wahrscheinlich ist zu

lesen **वृद्धिः प्रयोगः** „Ausleihen (der zu dem Schatz gehörigen Güter) auf Zinsen ist Darlehen“. — 66, 15—67, 9. In der Aufzählung der 40 *haraṇopāya* in B fehlt Verschiedenes, wodurch aber die Zahl 40 nicht herauskommt.

67, 10. **तत्रोपयुक्तं निधाय तन्निबन्धक°** B f. **तत्रोपयुक्तनिधायकनिबन्धक°**. — 16. ***कृतप्रतिघातावस्थः सूचको** B f. **°वस्थसूचको.**

69, 14. ***यथास्य परविषयतया** B f. **यथापरविषये.** Wer für ihn unter dem Vorwand einer Sendung in das Ausland (die Versendung seines Gewinns besorgt, soll durch Spione ausgekundschaftet werden).

72, 21. ***यन्मम** B f. **मम.** Vgl. das vorausgehende **यो ऽहं.**

74, 5. ***रक्षोपकारौ पथिकार्थम्** BBh f. **रक्षोपकारौपायिकार्थम्.** Schutz und Hilfe für Reisende. Auch Ü hat „travellers“.

76, 8. ***गुच्छः ।** BÜ f. **गुच्छाः ।.**

77, 7. **पित्तक°** „like the bile of a cow“ AÜ wohl besser als **वित्तक°** BBh, vgl. **गोपित्त** und **गोमेद** als Name von Mineralien.

79, 3. ***°क्राथ°** ist die richtige Lesart, vgl. Ü „boiled“.

81, 14. ***तज्ज्ञसखो वा** Bh f. **तज्ज्ञसङ्घो वा**, vgl. die Parallelstelle 115, 11 **तज्ज्ञसखो वा** und zu adhy. 12—14 meine Übersetzung dieser drei Kapitel in GN. 1916, 355—365.

88, 7. ***सरागं** BBh f. **सुरागं.** Das **सु** ist wohl nur durch das vorausgehende **सुवर्णं** veranlaßt. — 11. ***पीतचूर्णितं** f. **पीतपूर्णितं** auch B.

89, 15—16. ***अनिर्दिष्टकालं कार्यापदेशं कार्यस्यान्यथाकरणे** B, besser **अनिर्दिष्टकालकार्यापदेशं कार्यस्या°**, vgl. GN. l. c. 362.

95, 6. Das richtige ***नवेन** f. **नवे** auch B. — 9. ***शालीनामर्घ°** B f. **शालीनामष्ट°.**

99, 3. ***भाण्डनिर्वहणेन** auch B. A in der Anmerkung verbessert: **भाण्डा°**, doch Ü „by selling local produce in a foreign country“.

102, 16. B liest **व्याजिमुभयम् ।** (nicht **व्यामिमुभयम् ।**).

103, 19—20. ***विंशतिमिति पदानि कारयेत् ।** B f. **विंशति-**

रिति कारयेत् ।. „Symbols such as 1 pala, 12, 15, and 20 palas shall be marked". Ü.

104, 21. ***खारी** B f. **वारी**. Das bekannte Getreidemaß.

108, 6. Vor **अष्टभागाः** schiebt B ***त्रयो** ein, so auch Ü 5 „$^3/_8$ parts".

111, 5. ***अन्यथावादिनस्स्तेयदण्डः** । B f. **अन्यथावाहिन॰** ist die richtige Lesart, so Ü „those who utter a lie shall be punished as thieves".

115, 1. ***अङ्कुष्ठसंदंशं** B f. **॰संदंशनं**.

10 116, 13. ***त्रीन् करीषांश्च** B f. **त्रीन् कर्षकांश्च**. Ü „three turns of ploughing". — 20. BBh ziehen **स्वसेतुभ्यः** zum Folgenden, vgl. Kuhn-Festschrift, S. 28—29.

119, 3. ***तज्जात॰** B f. **तज्जाति॰**. — 10. **॰पहृतानाम्** B (nicht **॰पह्लतानाम्**).

15 120, 4. ***॰गन्तूनां वास्तव्यानां** B f. **॰गन्तूनामवास्तव्यानां**. Die **आगन्तु** sind die fremden, die **वास्तव्य** die einheimischen Gäste. — 18. ***किण्वबन्धः** B f. **किण्वा॰**. Vgl. **बीजबन्धः** 121, 4.

121, 7—8. **॰कलिङ्ग॰** B f. **॰कलाय॰** (s. Druckfehlerverzeichnis). — 14. **तेष्वननुज्ञानां प्रवहणान्तद्दैवसिकमत्ययं** B f. **तेष्वनुज्ञातानां** 20 **प्रह्णान्तं दैवसिकमत्ययं**. Vielleicht ist zu lesen **तेष्वननुज्ञातानां प्रवहणान्ते**. „Bei solchen (Festen erhebe man) tägliche Bußen am Ende der Feier von denjenigen, welche ohne Erlaubnis (geistige Getränke produzieren oder verkaufen)".

122, 2. Hier schieben BBh vor **प्रदिष्टा॰** ein: ***सूनाध्यक्षः**, 25 ebenso 123, 8 am Anfang des nächsten Kapitels: ***गणिकाध्यक्षो**, wie schon So bemerkt hat. Der Beamtenname steht auch sonst am Anfang der meisten Kapitel in II. — 19. **प्रतिपाकं** B f. **प्रतिपातं**.

123, 12. **माता** B f. **तन्माता**.

124, 9. B schiebt ***वा** ein nach **विक्रयमाधानं**, auch Ü hat 30 „or". — 16. ***सहस्रं दण्डः** । B f. **सहस्रदण्डः** ।.

126, 12. Das richtige ***यथा** f. **तथा** auch B. — 19. ***कार्याः** B f. **कर्याः**.

127, 7. *प्रविशेयुः । B f. वा विशेयुः ।. Vgl. das vorausgehende कृतप्रवेशाः.

128, 6. *तरन् । B f. तरः ।.

135, 5. *तद्पराधेन f. तद्वरोधेन auch B.

137, 2. श्रोत्रावसेक° B f. गात्रावसेक°, vielleicht besser, man denke an die großen Elefantenohren.

144, 12. गोपस्था निवेश्य fehlt in B und ist auch überflüssig, vgl. So.

146, 1. ग्रामचर्यं B f. ग्रामतूर्यं. — 4. Nach देशे schiebt B *लिङ्गे ein. Unter लिङ्ग sind wohl verdächtige Kennzeichen oder Symptome zu verstehen, nach Art der लक्षण N. 1, 172, wie z. B. der Besitz eines Schwertes bei Mordverdächtigen. — 6. *°निमित्तं मुद्रा° B f. °निमित्तमुद्रा°. Die mit einem Paß मुद्रा Versehenen bilden eine besondere Kategorie unter den nicht zu Verhaftenden. — 13. *कृतावरोधाम् B f. कृतापराधाम्. Es sind wohl die Haremsfrauen gemeint; Vergehungen gegen eine verbrecherische Frau können nicht besonders strafbar sein. — 16. *°भ्रम° B f. °भूमि°.

Adhikaraṇa III.

Hier ist ein Teil der Varianten schon früher kurz von mir erwähnt in: Lexikalisches aus dem Arthaśāstra IF. 31, 204—210 und Arthaśāstra und Dharmaśāstra ZDMG. 67, 49—96.

149, 2. कृतसमस्थावस्थयोर् B f. कृतसमर्थावस्थयोर्. Letzteres bedeutet nach Ü „both of whom (der Kläger und Beklagte) must be fit to sue and defend", während die Lesart in B wohl auf die guten Verhältnisse oder den normalen Zustand der beiden Parteien geht, vgl. सुखावस्थ 157, 15. — 6. *नाभिसंधत्ते । परवाक्यमनभिग्राह्यावतिष्ठते । B f. नाभिसंबध्यते । परवाक्यमनभिग्राह्यमभिग्राह्यावतिष्ठते । „(Das Frühere) bringt er (mit dem später Gesagten) nicht in Einklang. Er steht da, ohne auf die Aussage des Gegners einzugehen". — 7. देश्यं B f. देशं. Auch in der Parallelstelle M. 8, 52 schwankt die Lesart zwischen देशं und देश्यं, M. 8, 53 zwischen

अदेशं und अदेश्यं. Nach निर्दिशति । schiebt B ein: *हीनदेशमदेशं वा निर्दिशति । „er gibt den Streitpunkt zu niedrig oder falsch an“.

150, 8. *सत्ये स्थितो B f. सत्यस्थितो. सत्ये स्थितो auch N. I, 1, 11. — 16. *संख्यया B f. संख्याया. — 17. *विनिर्णयेत् ॥ B f. विनिश्चयेत् ॥.

151, 15. *शुल्कादानादासुरः । B f. शुल्कादानादा°. Vgl. आदान in Z. 16 und 17, sowie Y. 1, 61 आसुरो द्रविणादानाद्. — 17. *सुप्तमत्तादानात् B f. सुप्तादानात्. Vgl. N. 12, 43 सुप्तप्रमत्तोपगमात्: M. 3, 34 सुप्तां मत्तां प्रमत्तां; Vi. 24, 26 सुप्तप्रमत्ताभिगमनात्.

152, 2. द्वितीयं B f. अद्वितीयं. — 5. *परद्विसाहस्रां B f. परद्विसहस्रा. Vgl. Vyāsa द्विसाहस्रः परो दायः.

154, 4 und 13. आध्यावाहनिक B f. आधिवेदनिक, doch vgl. 153, 12 und 14. — 17. नग्न्यपि नग्नन्यंगे B f. नग्ने विनग्ने न्यङ्गे. „Thou, half naked; thou, fully naked; thou, cripple“. Ü. न्यङ्ग 175, 15 soll nach Ü „maintained persons“ bedeuten.

155, 3. प्रसिद्धायामदोषायां B f. प्रसिद्धमदोषाया. Für ईर्ष्यायां ist ईर्ष्यया (aus Eifersucht) zu lesen, mit अदोषाया beginnt ein neuer Satz. — 6. *सप्तार्तवान्यमण्डयमाना B f. सप्तार्तवा ऽन्यं कामयमाना. So auch Ü „shall avoid decorating herself for the period of seven turns of menses“. — 9. *भिक्षुक्यबाधि° B f. भिक्षुक्यन्वाधि°. So auch 157, 15 *°काबाधिभिक्षुकी B f. °कान्वाधिभिक्षुकी°. *द्विषन् B f. द्विषत्, vgl. द्विषतो 155, 6. अबाधि° in B etwa „einwandfrei“, die Frau soll bei einwandfreien Verwandten wohnen. Nach Ü soll अन्वाधिकुल „lawful guardians“ bedeuten. — 11. *दुष्टलिङ्गे B f. दृष्टिलिङ्गे. दुष्ट erinnert an die दोष der कन्या oder des वर, die nach N. 12, 31—37 zur Trennung der Ehe berechtigen. दुष्टलिङ्गे मैथुनापहारे hieße also etwa „bei einer durch einen körperlichen Fehler veranlaßten Entziehung des ehelichen Verkehrs“. Ü liest दृष्टिलिङ्गे, was bedeuten soll „an accusation which can only be proved by eyewitnesses“ und zu dem folgenden सवर्णापसर्पोपगमे gehören soll, beides kaum möglich.

156, 4. *भर्तुरद्वारे B f. भर्तुराद्वारे. „Wenn sie ihrem Mann nicht die Türe gibt", d. h. wohl, wenn sie ihm beim Herein- oder Heraustreten nicht den Vortritt läßt, vgl. die Regeln der Smṛtis über das Ausweichen auf der Straße (पन्था देयः), z. B. Y. 1, 117. — 5. *निष्कसने B f. निष्कासने. Auch Ü „if a woman leaves her 5 house at night". — 6. *मैथुनार्थेनाङ्गविचेष्टायां B f. मैथुनार्थे ऽनङ्ग-विचेष्टायां.

157, 2. स्त्रीधनानीत° auch B. स्त्रीधनाहित° Ü („Āhita compensation"). Doch kommt आहित sonst nicht so vor, während आनीत als das Eingebrachte eine passende Bezeichnung für Frauen- 10 gut ist. *स्त्रियाः ॥ B f. स्त्रियः ॥. — 11. *परगृहा° B f. परि-गृहा°. Die Frau geht über die Nachbarhäuser hinaus. — 15. *ग्रा-मिकाबाधि° B, s. o. zu 155, 9.

158, 1. *तन्निमित्तं B f. निमित्तं. Auch Ü „under such circumstances" deutet auf erstere Lesart. तच हि B f. तचापि. — 15 — 12. प्रसृष्टस्त्रीकाणां B f. प्रसृष्टा°.

159, 2. प्रजातानामपवादं B f. प्रजाता नापवादं. — 9. *ततः परं B f. अन्ततः परं.

160, 9. *स द्व्यंशं B f. स अध्यंशं. Erstere Lesart vielleicht vorzuziehen, da in den Smṛtis ein doppelter Erbteil als Belohnung 20 besonderer Verdienste erwähnt wird, so Bṛhaspati: संसृष्टिनां तु यः कश्चिद्विद्याशौर्यादिभिर्धनम् । प्राप्नोति तस्य दातव्यो द्व्यंशः शेषाः समांशिनः ॥. — 10. स्नेहजीविनो B f. सहजीविनो.

161, 8. *प्रादानिकम् B f. प्रदानिकम्.

162, 2. *तेषामंशान् B f. तेषामंशं. Auch Ü „shares". — 25 9. *काणलङ्गा° B f. काणलिङ्गा°, einäugig oder lahm. — 13. *ज्येष्ठांशः B f. ज्येष्ठः, Ü „the special share to the eldest". Vgl. 162, 6. — 15. *शेषद्रव्याणामेकद्रव्यस्य B f. शेषद्रव्याणामेतद्रव्यस्य. Mit एकद्रव्य sind wohl einzeln vorhandene und daher nicht teilbare, sondern gemeinsam zu benutzende Gegenstände gemeint, wie etwa das 30 Wasser eines Brunnens oder die Arbeit eines einzelnen Sklaven. Vgl. Bṛhaspati 25, 80 ff. (SBE. 33, 382).

163, 6. *°पुत्राणां B f. °पुत्रणां. — 15. सन्नस्वधा° B. f. ऽऽसन्नः स्वधा°. Nach ersterer Lesart wäre wohl von den Spenden für einen Verstorbenen (सन्न) die Rede, nach der letzteren von nahen Verwandten (आसन्न), wohl besser.

164, 11. *परजात° f. परं जात°. Ü „a son born to another man“. — 13. °र्मुक्ते दत्तः । B f. °र्दत्तो दत्तः ।. — 14. *पुत्रत्वेनाङ्गीकृतः B f. पुत्रत्वे ऽधिकृतः.

165, 7. *ब्रह्मक्षत्राद्विशेषः ॥ B f. °शेषतः ॥. So auch Ü „are quite different“. — 9. *कुक्कुटः B f. कुटकः. — 11. ऽन्ये fehlt B. — 13. *स्वधर्मं B f. स्वधर्मान्. Es scheint zu dem vorausgehenden वृत्तानुवृत्तं zu gehören, also „ihr dem Gebrauch entsprechendes Recht“.

166, 5. अद्भुतं B f. अभूतं. *परकुड्याद्° B f. परकीयाद्°. Es handelt sich um die Entfernung des neuen Hauses von dem Nachbarhause. — 6. वा दे.. B f. पादे. — 9. *तेनेन्धनावघातकृतं B f. तेन बन्धनावघातनकृतं „Dadurch sind auch die Regeln (erklärt) für Brennholz und für die Grube“. Die Lesart in A bedeutet nach Ü „closets, pits“. — 19. °मणिद्वारम° BÜ f. °माणिद्वारम°.

167, 1. Nach कारयेत् । schiebt B ein: *तदवसिते वेश्मनि छादयेत् । „Dieses (Fenster) bedecke man, wenn das Haus fertig ist (mit einem Vorhang?)“. — 3. *°मवमर्शभित्तिं B f. °मवमञ्जक्षिं A, °मञ्जक्षिं C. भित्ति und कट scheinen auf verschiedenartige Matten zu gehen, die zum Schutz gegen den Regen auf das Dach gelegt werden sollen. — 4. वर्षबाधभयात् B f. वर्षाबाधाभयात्. — 6. *खातसोपान° BÜ f. खातयोवान°. Es ist von einer Treppe oder Stufen die Rede. — 13—14. *भोगनिग्रहे B f. भोगं च ग्रहे. Auch Ü „if one mars another's enjoyment“.

168, 6. चिराघुषितमव्याहतं B f. चिराघुषितवीतमव्याहतं. — 16. *विपरीतवेषाः BÜ f. °वेषां. — 18. *सहस्रं दण्डः । B f. सहस्रदण्डः ।.

169, 13. *सहेत । °वर्जाः (ohne Interpunktion) B. Das Kompositum °वर्जाः gehört nach BÜ zu dem folgenden स्थलप्रदेशाः. — 14. *°पभोगैः B f. °पथ्वभोगैः.

170, 6. खातप्रावृत्तिमनदी° B f. वातप्रवृत्तिमनन्दि°. Ü „(irrigation by means of) wind power or bullocks“. Die Lesart नदी B geht wohl auf Kanäle zur Bewässerung der Felder. — 8. °याधिभाग° B f. °यविभाग°. Nach der ersteren Lesart wäre von verpfändetem Land die Rede. — 12. Nach सीमाविवादः schiebt B ein: *क्षेत्रविवादः. Vgl. 169, 2 क्षेत्रविवादं.

171, 2. *श्रोतॄणामु° B f. श्रोतॄणमु°. — 10. *वा त्यजतो B f. वात्ययो (वात्यतो). Die Strafe von 12 Paṇa soll bei Nichtbestellung des Feldes zur Zeit der Aussaat eintreten.

172, 1. *ग्रामादस्तेनपारदारिकं B f. ग्रमादस्तेनपारदारं. — 11. *गोवृषाश्चादण्ड्याः B f. °दण्डाः. — 13. *स्वामिनश्चानिवेद्य B f. स्वामिनश्च निवेद्य. Das Vergehen besteht darin, daß man ohne Meldung bei dem Eigentümer des Feldes das Vieh auf fremdem Felde grasen läßt. — 14. *°दण्डः । B f. °दण्डाः ।. — 18. परिगृहीता वा B f. परिगृहीताः.

173, 5. हिरण्यदाने B f. °दानं. — 13. ब्राह्मणेनाकामाः B f. °कामः. Vielleicht ist ब्राह्मणा नाकामाः zu lesen und zu übersetzen: „Bei Opfern derselben sollen die Brahmanen nicht gegen ihren Willen mitwirken und sollen ihren Anteil am Opferlohn empfangen“.

174, 7. *°चरित्रमपेक्षेत B f. °पक्षेत. — 8. *°वृपार्धापरं B f. °वृपार्धावरं. Der Zins soll höchstens um die Hälfte (nicht wenigstens um die Hälfte) anwachsen. — 9. *°द्वर्धं B f. °द्वर्थं. *चिरप्रवासः संस्तम्भप्रविष्टो f. चिरप्रवासं स्तम्भप्रविष्टो. „Wenn er lange abwesend ist, oder der Zins zum Kapital geschlagen wurde, soll man ihm das Doppelte des Kapitals geben“. — 10. Nach साधयतो schiebt B *वर्धयतो ein, was wohl auf die Erhebung übermäßiger Zinsen geht.

175, 4. *नानर्णं° B f. नानार्णं°. *नैकं B f. नैको. Ein einziger Schuldner soll nicht von zwei verschiedenen Gläubigern verklagt werden. — 5. *राजश्रोत्रियद्रव्यं B (f. °द्रव्यं) f. राजश्रोत्रिय द्रव्यं. Vgl. N. 1, 81 राजस्वं श्रोत्रियद्रव्यं. — 9. *चाप्रतिश्राविणी

B f. वा प्रतिश्रावणी. Eine Frau, die nicht versprochen hat, die Schuld ihres Mannes zu bezahlen. Vgl. N. 1, 16 न स्त्री पतिकृतं दद्यादृणं पुत्रकृतं तथा । अभ्युपेतादृते, wo auch von dem Zahlungsversprechen der Frau die Rede ist. — 12. *प्रमाणं B ohne Interpunktion f. प्रमाणम् ।. Es gehört zum Folgenden. — 13. वराध्यौः । B f. वराध्यौः ।. Vielleicht ist त्र्यवरा अध्यौः zu lesen, vgl. Y. 2, 68 धनान्विताः. — 15. °सहायान्वर्थी B f. °सहायाबद्ध°.

176, 5. *चानिग्रहेण साक्ष्यं B f. चानिग्रहणसाक्ष्यं. Sie sollen ohne Zwang Zeugnis ablegen. — 10. *भिचार्थी für das sinnlose भित्वार्थी zu lesen. Vgl. N. 1, 201 नग्नो मुण्डः कपालेन भिचार्थी क्षुत्पिपासितः । अन्धः शत्रुगृहं गच्छेद्यः साक्ष्यमनृतं वदेत् ॥. — 14. सत्यमवहरेति । अनवहरतां B f. सत्यमनुपहरते ऽनुपहरतां. Beide Lesarten sind anfechtbar, doch ist klar, daß es sich um ein Komplott zur Verheimlichung des wahren Tatbestandes handelt.

177, 7. °ब्रुवाणाम् । B f. °ध्रुवाणाम् ।.

178, 4. *प्रेतं B f. प्रेत°. — 6. *निष्पतने B f. निष्पातने. Vgl. निष्पतने 178, 3. — 8. *वर्धेतान्यत्र निसर्गात् । B f. वर्धेत ।. Der Zusatz अन्यत्र निसर्गात् ist wohl wie in der Parallelstelle M. 8, 143 न चाधेः कालसंरोधान्निसर्गो ऽस्ति न विक्रयः ॥ auf Verschenkung des Pfandes zu beziehen. — 8—9. निरुपकार°—वर्धेत fehlt B. — 13. *धारणक° B f. धारण°. Auch Ü „in presence of the debtor".

179, 12—13. *विक्रीणानाः B f. विक्रीणानां. Es gehört zu वैयावृत्यकराः. — 16. *मूल्यमु° B f. मौल्यमु°. Vgl. मूल्यमेव in 17.

180, 9. B zweimal *करण° f. कारण°. करण in der Bedeutung „Urkunde, Bescheinigung" erscheint hier sehr passend, da es sich um die Beweise für eine Hinterlegung handelt. Vgl. M. 8, 51. 52. 154. — 19. *प्रत्यानयेदेनं B f. प्रत्यानयने तं (प्रत्यानयेनेदं). Der Betrüger soll entlarvt werden, indem ein Gegenstand mit heimlichen Kennzeichen bei ihm deponiert wird.

181, 1. *बन्धुना अगारगतो B f. बन्धनागारगतो. „Durch einen Verwandten soll er, nach Hause gegangen (das Hinterlegte zurückerlangen)". Dagegen Ü „subsequently put into the jail (he may

ask for it)", nach der Lesart in A. — 14. तरयतः सुजनस्य B f. नयतस्स्वजनस्य. Das Vergehen muß wohl im Verkauf durch die eigenen Angehörigen (स्वजन) bestehen. द्विगुणं B f. द्विगुणः. — 15. त्रिगुणं, चतुर्गुणं B f. त्रिगुणः, चतुर्गुणः.

182, 2. चाभिगम्य B f. चाधिगम्य. — 3. सकृदात्माधानं B f. °धाता. — 7. *°ग्राहणमाहितस्य B f. °ग्राहिणामाहितस्य. Ü „employing a slave to carry the dead or to sweep ordure, urine, or the leavings of food". — 11. धात्रीमाहितकां वाकामां स्ववशं गच्छतः B f. °हितिकां वाकामां स्ववशामधिगच्छतः.

183, 7. *निष्क्रयेणा° B f. निष्क्रियेणा°. Es handelt sich um das Lösegeld für einen Sklaven. — 10. स्वामिनो ऽस्यां B f. स्वामिनस्स्यां. — 17. *°वेतनः कर्षक° B f. °वेतनम् । कर्षक°. Vgl. 19 असंभाषितवेतनो लभेत ।.

184, 7. *°कृद्धः B Ü f. °कृद्धं. Ein in Gefahr Befindlicher soll seinen Retter belohnen. — 15. *कर्माकुर्वतो B f. कर्म अकुर्वतो.

185, 1. *कारयितुं नान्यस्त्वया B f. कारयन्नन्यस्त्वया. Vgl. die nämliche Konstruktion in परेण वा कारयितुम् । 184, 19. — 2. *दृत्यविरोधे B f. दृत्यपरे. „So gibt es keinen Widerspruch (oder Nachteil)". — 8—9. *नासकामः B f. न सकामः. Der Arbeitgeber braucht ungenügende Arbeit nicht unfreiwillig anzuerkennen. — 9—10. *प्रयासं मोघं B f. प्रयासान्मोघं. Er macht eine vergebliche Anstrengung, wenn er mehr arbeitet, als verabredet war. — 18. *तुलुतपण्ये B f. तु धृतपण्ये. Wenn auserlesene Waren fabriziert sind, soll man sofort für die fertigen Artikel den Lohn auszahlen.

186, 3. च भयपूर्वं B f. त्वभयपूर्वः, wohl f. *त्वभयपूर्वं „unter Gnadengewährung", d. h. indem man ihm das erste Mal seine Nachlässigkeit nachsieht. — 15. *दीयन्ते B f. दीयते. Vgl. die Plurale in 13—14.

187, 2. *सहस्रगुः । B f. सहस्रम् ।. Vielleicht ist zu lesen अनाहिताग्निः शतगुरयज्वा च सहस्रगुः ।, wie in der Parallelstelle M. 11, 14.

188, 3. Hier ist in A ein Stück ausgefallen. B liest: समा-

नष्टानुशयो विक्रेतुरनुशयेन । विवाहानां तु चयाणां पूर्वेषां वर्णानां पाणिग्रहणात्सिद्धमुपावर्तनम् । शूद्राणां च प्रकर्मणः वृत्तपाणिग्रहण-योरपि दोषमौपशायिकं दृष्ट्वा सिद्धमुपावर्तनम् । „Die Auflösung (eines Kaufvertrags) entspricht der Auflösung eines von einem Ver-
5 käufer (geschlossenen Vertrags, vgl. 187, 14 ff.). Bei Heiraten kann bei den drei höheren Ständen die Rückgängigmachung bis zur Hochzeitsfeier erfolgen. Bei Śūdras ist auch nach stattgefundener Hochzeit die Rückgängigmachung der Eheschließung (?) zulässig, wenn verbotener Umgang erwiesen wird". A hat dafür nur **समा-**
10 **नष्टानुशयः । रविदोषमौपशायिकं दृष्ट्वा सिद्धमुपावर्तनम् ।**, wozu der Herausgeber bemerkt, daß einige Worte ausgelassen zu sein scheinen. — 5. **°कमसंख्याय प्रयच्छतः *कन्यां ष°** B f. **°कमनाख्याय प्रयच्छतः ष°. कन्यां** ist notwendig als Objekt zu **प्रयच्छतः**. — 9. **कुष्ठव्याधिताशु-चीनाम्°** B f. **कुष्ठव्याधितानामशुचीनाम्°.**

15 189, 3. ***दत्तमप्यपहार्यम्** B f. **दत्तमव्यवहार्यम्** „Was zwar geschenkt ist, aber wieder genommen werden soll". — 4. ***आत्मानं वा** B f. **आत्मानं** „Wer seine ganze Habe, seine Söhne oder Frauen oder sich selbst verschenkt". — 8. ***°दनर्थभयाद्** B f. **°दर्थभयाद्.** Gefahr pekuniären Verlustes. — 11. ***प्रातिभाव्यदण्डः शुल्कशेषमा-**
20 **चिकं** B f. **प्रतिभाव्यदण्डः शुल्कशेषमाक्षिकं.** Die Spielschulden des Vaters sind nicht vererblich. Vgl. M. 8, 159. Vielleicht ist zu lesen **प्रातिभाव्यं दण्डशुल्कावशेषमाचिकं.**

190, 4. ***नष्टापहृतोत्पन्नं तिष्ठेत् ।** B f. **नष्टापहृतोत्पन्नस्तिष्ठेत्.** Es handelt sich um Güter, nicht um Personen. — 15. ***यथास्वं** B f.
25 **यथास्व.** Vgl. **यथास्वं** 190, 9.

191, 5. ***सहरन्** B f. **संहरन्.** Die Einsiedler sollen eine geringe Belästigung ertragen. — 18. **°कर्मणि ।** B. f. **°कर्म ।.** Vgl. M. 8, 332. — 19. ***°व्ययने च ।** B f. **°व्यथने च ।.**

192, 4. ***यथापराधमिति** B f. **यथापराधः इति.** — 9. **°कांस्य°**
30 B f. **°कंस°.** — 15. ***°द्विगुणं** BÜ f. **गुणं.**

193, 11. ***शोभनाचिमन्त** B f. **शोभनाचिदन्त** AÜ. Die Erwähnung schöner Zähne (**दन्त**) paßt nicht zu dem folgenden **खञ्ज.**

194, 1. *प्रकृत्युपवादे B f. प्रकृत्योपवादे. — 5. प्राणक° B f. प्राज्जूणक°. — 8. *द्वादशपणं दण्डं दद्यात् । B f. द्वा° दद्यात् ।.

195, 9. अवगूर्णो निष्क्रयः *स्पर्शे ऽर्धदण्डः । B f. अपगूर्णो निष्क्रयः स्पर्शेनार्धदण्डः ।. Nach अवगूर्णे 195, 11 und अवगूर्णं 194, 15 ist wohl *अवगूर्णे f. अवगूर्णो zu lesen. — 11. *हस्तेनावगूर्णे B f. हस्तेनाप°. — 12. सुखोत्पादनेन steht wohl für *दुःखोत्पादनेन. Vgl. दुःखोत्पादनं द्रव्यम् 197, 1 und Y. 2, 222. — 14. *°णितमुत्पादयतश्च° B f. °णितमुपादधतश्च°. — 18. *व्रणविदारणे B f. प्राणविदारणे. Vgl. व्रणोद्भेदे Y. 2, 219.

196, 4. प्रत्येकद्विगुणो B f. प्रत्येकं द्विगुणो. — 5. *पर्युषितः B f. पर्युषितं. Es scheint zu कलहो zu gehören. Auch Ü hat „quarrels or assaults of a remote date". — 9. °भिगतस्य B f. ऽऽगतस्य.

197, 6. पुरोपवनवनस्पतीनां B f. पुरोवनस्पतीनां.

198, 3. *पराजितश्चेत् B f. पराजितश्च. — 5. काकणीरचांश्च B f. काकण्यचांश्च. Man könnte an die Aufstellung von Wächtern beim Spiel für das Kleingeld denken, doch steht काकण्यच auch 198, 6, es bedeutet nach Ü „für eine Kākaṇī vermietete Würfel". — 19. *°बाधामाचरतश्च B f. °तरतश्च A Ü.

199, 2. *°तिचरतः B f. °धिचरतः. — 3. कुर्वतः शत्या । B f. कुर्वतश्शत्याः ।. Doch vgl. शत्यो दण्डः in 4—5. — 6. *शपथ° B f. शापथ°. *युक्तकर्म B f. °कर्मणि. Vgl. Y. 2, 235 अयुक्तं शपथं कुर्वन्नयोग्यो योग्यकर्मकृत् ॥. — 16—17. °स्तीरो जानपदो दण्डवेदी B f. °स्त्रिरोजनपदो दण्डखेदी (vgl. Druckfehlerverzeichnis). Ü „a villager from country parts, any one that has suffered much from punishment". Vielleicht ist der Text verderbt.

Nachtrag. 107, 19—20. *तत्प्रमाणकुम्भच्छिद्रेण जलाढकस्य यावता कालेन स्रुतिः स कालो नालिका Ś f. कुम्भच्छिद्र°—°का ।.

(Fortsetzung folgt.)

Notiz.

(Zur Metrologie.)

Von **C. F. Lehmann-Haupt.**

Diejenigen Leser dieser Zeitschrift, die für ZDMG. 70 (1916), S. 354—402, Interesse haben, ersuche ich — unter Hinweis auf ZDMG. 66 (1912), S. 611, Z. 42 bis S. 613, Z. 19 und S. 691, Z. 1 bis 17 — selbst nachzuschlagen und zu vergleichen:

5 ZDMG. 70 (1916), S. 393, § 119 mit ZDMG. 65 (1911), S. 650/1, besonders mit S. 650, Z. 17 ff., Z. 22 ff., S. 651, Z. 20, Z. 27—29 und mit ZDMG. 66, S. 660, Z. 20 bis S. 665, Z. 20 (und weiter), besonders S. 661, Z. 6—10. —

ZDMG. 70, S. 400, Z. 8—15 vergleiche mit: ZDMG. 65, 10 S. 647, Z. 12—20 (dazu ZDMG. 66, S. 607, Z. 22—26; s. auch ZDMG. 70, S. 401, Z. 25—29), S. 657, Z. 21—25 (dazu ZDMG. 66, S. 608, Z. 1—3), S. 658, sub 6 (= ZDMG. 66, S. 608, Z. 4—9), S. 682, Z. 26—29 (dazu ZDMG. 66, S. 608, Z. 10/1). — Mit ZDMG. 70, S. 400, Z. 29/30 vergleiche ZDMG. 66, S. 632, Z. 18 15 bis S. 633, Z. 36 und weiter S. 633, Z. 37 bis S. 634, Z. 38. — Mit ZDMG. 70, S. 400, Z. 35 ff. vergleiche ZDMG. 65, S. 638, Z. 29 und ZDMG. 66, S. 608, Z. 12—15. —

Mit ZDMG. 70, S. 398, Absatz 4 vergleiche Hermes 36 (1901), S. 118, Z. 3—7, nebst Anm. 1 und von der Fortsetzung 20 besonders Z. 6—1 v. u. des Haupttextes nebst der vollständigen Anmerkung 3 (wozu ZDMG. 66, S. 621, Z. 21 bis 623, Z. 27). — Mit ZDMG. 70, S. 398, Z. 27—30 vergleiche den ganzen Absatz 5 meiner Besprechung über Hultsch, Die Gewichte des Altertums im Literar. Zentralblatt 1901, Sp. 1272 und ZDMG. 65, 25 S. 659, Z. 1—22, sowie Z. 23—25. — ZDMG. 70, S. 398, Z. 40—43 vergleiche mit ZDMG. 63 (1909), S. 707, Z. 10—20. — Zu ZDMG. 70, S. 398, Z. 47 bis S. 399, Z. 2 vergleiche ZDMG. 66, S. 621, Z. 11 f. und Z. 21 ff. und streiche daselbst in Z. 6 „und keine Währungsminen".

30 Zu ZDMG. 70, S. 355, Z. 16/7 und S. 356, Z. 13/4 vergleiche Congr. (1893), S. 196 (32) sub 2 bis S. 197 (33) letzte Zeile (dazu ZDMG. 66, S. 649, Z. 11 ff., besonders Z. 27) und Congr. S. 199 (35) f., Anm. 2 (= ZDMG. 66, S. 650, Z. 21—47) und ferner Verh. Berl. Anthrop. Ges. (VBAG.) 1896, S. 457, Abs. 2, Z. 4—1 v. u., 35 zitiert Hermes 36, S. 116, Anm. 2 (= ZDMG. 66, S. 651, Z. 4) sowie VBAG. 1896, S. 454, Z. 4—7 und S. 456, Abs. 4, besonders Z. 6. — Zu ZDMG. 70, S. 355, Z. 32—34 und S. 356, Z. 2 vergleiche außer dem soeben Angeführten: BMGW. (in VBAG. 1889), S. 290, Abs. 2 und S. 306, Abs. 4, Z. 6/5 v. u. sowie Congr. 40 S. 196 (32), Z. 5 bis S. 197 (33), Z. 3 (= ZDMG. 66, S. 649, Z. 10 —14. — Mit ZDMG. 70, S. 355, Z. 36 bis S. 356, Z. 12 ver-

gleiche Babyloniens Kulturmission einst und jetzt, S. 41, Z. 3 —11 und S. 79, Abs. 2 v. u., Z. 1—10 sowie Klio 14 (1914), S. 348, Z. 10 bis Z. 1 v. u. und „Israel, Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte" (1910), S. 258, Z. 4—15. — Mit den §§ 75 und 76 (ZDMG. 70, S. 355 ff.) vergleiche BMGW. S. 306, Abs. 4 (= ZDMG. 66, S. 647, Z. 53 bis S. 648, Z. 14; speziell mit BMGW. 306, Abs. 4, Z. 3 vgl. ZDMG. 66, S. 647, Z. 55) sowie ferner Congr. S. 199 (35), Z. 2 der Überschrift bis S. 200 (36), Z. 4 (= ZDMG. 66, S. 649, Z. 37 bis S. 650, Z. 18) und ZDMG. 66, S. 651, Z. 30 bis S. 652, Z. 43, besonders S. 652, Z. 10/11.

Zu ZDMG. 70, S. 380, Z. 37 bis S. 381, Z. 2 und S. 381, Z. 41—44 ist mit (Brugsch) Zeitschr. f. Ethnologie 21 (1889), S. 8, Tabelle II b, zu vergleichen (Brugsch) ÄZ. 27 (1889), S. 19, Z. 10—13. Zu den §§ 109—111 (ZDMG. 70, S. 386 ff.) vergleiche VBAG. 1889, S. 636, letzter Absatz bis S. 638, Abs. 2. — Zu §§ 107 und 108 (ZDMG. 70, S. 383—386) ist außer (Brugsch) Zeitschr. f. Ethnologie 21 (1889), S. 36, Abs. 1—4 und ÄZ. 27 (1889), S. 21 f., Nr. 3—7 und S. 23, Nr. 8—10 zu vergleichen: ÄZ. 27, S. 22 letzter Absatz[1]) bis S. 23, Z. 4 und die Tabelle am Ende von S. 23[2]). —

Zu ZDMG. 70, S. 401, Z. 37—44 nebst Anm. 2 vergleiche: Klio 12 (1912), S. 240—248 nebst den Anmerkungen und meine „Griechische Geschichte" (bei Gercke-Norden, „Einleitung in die Altertumswissenschaft" III²), S. 101, Abs. 4, Z. 2/1 v. u. und Abs. 5 sowie Klio 14 (1914), S. 92, Anm. sub D.

Mit ZDMG. 70, S. 399, Z. 33—38 vergleiche ZDMG. 66, S. 683, Z. 34 bis S. 684, Z. 22 und weiter bis S. 687, Z. 40 sowie ebenda S. 692, Z. 14 bis S. 693, Z. 20 und Klio 14 (1914), S. 372, Z. 1 bis S. 374, Abs. 2 a. E.

Zu ZDMG. 70, S. 396, Z. 5 und S. 402, Z. 9 vergleiche außer ZDMG. 66, S. 607, Z. 6—18 und S. 611, Z. 1—30 namentlich Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie VIII, Sp. 250, Z. 15 ff. und Sp. 1646, Z. 25—55 (wozu ZDMG. 66, S. 689, Z. 3—46) sowie Hermes 47 (1912), S. 562 bis S. 564, Abs. 1 und S. 567, Abs. 3 bis Abs. 4, Z. 10 (wozu ZDMG. 66, S. 694, Z. 32 bis S. 695, Z. 16) und weiter ebenda Abs. 4, Z. 10 bis S. 568, Z. 4. — Zu ZDMG. 70, S. 367, Z. 18—21 und S. 397, Z. 15—17 vergleiche Hermes 47, S. 567, Abs. 4, Z. 3/4 (wonach ZDMG. 66, S. 695, Z. 8—12).

1) Dort lies bei Brugsch unter Nr. 4: „830" (statt 83). — Zu Nr. 6 lies statt 62,62 vielmehr: „62,66" (genauer: 62,6590 Kite für die Mine und 1,25318 Kite für die $^1/_{50}$ Mine); Zeitschr. f. Ethnologie 21, S. 36 richtiger: „226 Minen zu 62,65 Loth (= 11300 $^1/_{50}$ Minen zu 1,253 Loth)".

2) Statt Nr. 9 lies dort bei Brugsch: „Nr. 10" und füge ein: „Nr. 9, „63.75" (für die Mine) — „1,275" (für die $^1/_{50}$ Mine); Auslassung infolge Ähnlichkeit der Posten. — Zu Nr. 6 vgl. die vorige Anmerkung. — (Zu Nr. 10 und 7b beachte ZDMG. 70, S. 382, Anm. 1, zu Nr. 8 ebd. S. 385, Z. 38 f.)

Anzeigen.

Afrika nach der arabischen Bearbeitung der Γεωγραφικὴ ὑφήγησις des Claudius Ptolemaeus von Muḥammad ibn Mūsā al-Ḫwārizmī herausgegeben, übersetzt und erklärt von Hans v. Mžik. Mit einem Anhang: „Ptolemäus und Agathodämon“ von Josef Fischer, S. J., zwei Tafeln und einer Karte von Afrika (= K. Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Kl. Denkschriften 59, 4). Wien, A. Hölder, 1916. XII + 93 S. 4⁰. M. 13.—.

Im Jahre 1915 hatte Hans v. Mžik in den Mitteilungen der k. k. Geogr. Gesellsch. in Wien einen dankenswerten Vortrag über die Entwicklung der Ptolemaeus-Karten bei den Arabern veröffentlicht. Er hatte diese vor allem an dem Beispiel der beiden wichtigsten uns erhaltenen arabischen Kartenwerke von al-Ḫwārizmī und al-'Idrīsī gezeigt. Wie er uns damals schon versprochen, legt er uns nun die Behandlung Afrikas aus der Ptolemaeus-Bearbeitung des erstgenannten (Anfang des 9. Jahrhunderts) nach der einzigen Straßburger Handschrift in sorgfältiger Textausgabe und Übersetzung vor. Das uns erhaltene *Kitāb Ṣūrat al-'Arḍ* des Ḫwārizmī enthält nur vier recht mäßige und offenbar einem späteren Stand der Dinge als der Text entsprechende Einzelkarten, von denen v. Mžik zwei in dem oben erwähnten Aufsatz, eine, die Darstellung des Nillaufs, in der neuen Arbeit zugänglich macht. Obwohl es sich also bei dem Ganzen nicht unmittelbar um eine Karte, sondern um ein Buch handelt, gehört es doch in das Gebiet der Kartographie, da es, wie v. Mžik schon in jenem Aufsatz gezeigt hatte, nur den Begleittext zu einer Karte darstellt. Das Werk ist eine Liste der Städte, Gebirge, Meere, Inseln, Länder, Gewässer, nach den Klimaten geordnet, mit ihren geographischen Positionen und anderen das Kartenbild veranschaulichenden Angaben, wie Farbe und Richtung der Gebirge.

In einer knapp gefaßten, aber inhaltsreichen Einleitung spricht v. Mžik, nach kurzer, auf die frühere Literatur verweisender Notiz über das Leben des Verfassers, über die vermutliche Unterlage seines Werks. Daß der Text irgendwie auf eine Karte zurückgeht, wird allgemein anerkannt. Während aber der Gelehrte, der sich zuerst eingehend mit der Handschrift beschäftigt hat, Nallino, auf eine griechische Unterlage des Ḫwārizmī-Textes geschlossen

hatte, hält es v. Mžik aus sachlichen und sprachlichen Gründen für wahrscheinlich, daß eine syrische Bearbeitung zugrunde liege. Um das Urteil zu erleichtern, stellt er in Anhang I die Ländertafel aus dem griechischen Ptolemaeus, dem Syrer Jacobus von Edessa, al-Battānī und al-Ḫwārizmī nebeneinander. Wenn der Beweis bei der Verderbtheit der Namen vielleicht auch nicht zwingend ist, scheint mir doch die überwiegende Wahrscheinlichkeit für v. Mžik's Auffassung zu sprechen.

Damit ist aber die Entwicklung von Ptolemaeus zu al-Ḫwārizmī nur in den größten Linien gegeben. Wenn v. Mžik kurzweg davon spricht, daß al-Ḫwārizmī nach einer syrischen Karte gearbeitet habe, so will er, wenn ich ihn recht verstehe, damit Zwischenglieder nicht ausschließen. Es sei dahingestellt, ob es nicht möglich ist, daß der Übersetzer ins Arabische in der Hauptsache eine syrische Textvorlage übersetzt hat, die ihrerseits schon wie der heutige arabische Text als Begleittext zu einer Karte zu denken und aus einer solchen herausgelesen ist; v. Mžik kommt diesem Gedanken jedenfalls recht nahe, wenn er die Anordnung des Stoffes bei al-Ḫwārizmī durch „Erinnerung an den syrischen Ptolemaeustext" erklärt (S. IX). Nallino hatte als unmittelbare Vorlage an die Erdkarte des Ma'mūn gedacht, also ein arabisches Zwischenglied angenommen. So lange wir diese Karte nicht haben, gilt von der Beziehung al-Ḫwārizmī's zu ihr dasselbe wie von seinem Verhältnis zu den verschiedenen andern Ptolemaeus-Bearbeitungen, von denen wir Kunde haben: wir können darüber vorläufig gar nichts sagen und können sie deshalb bei Seite lassen, wenn wir uns nur dessen bewußt bleiben, daß ein — oder mehrere — Zwischenglieder recht wohl möglich, ja wahrscheinlich sind.

al-Ḫwārizmī unterscheidet sich von Ptolemaeus aber nicht bloß durch Verminderung und andere Anordnung des Stoffes, sondern er enthält auch nichtptolemäisches Material. Woher stammt dies? Der neue Stoff kann an sich in der syrischen Vorlage — v. Mžik spricht S. V vom syrischen Text im Unterschied von der Karte — schon enthalten gewesen sein. Er kann auf Rechnung al-Ḫwārizmī's selbst kommen. Er kann schließlich von einem späteren Abschreiber oder Redaktor interpoliert sein. Die Stellung v. Mžik's zu dieser Frage ist mir nicht recht klar geworden. Das mag aber damit zusammenhängen, daß die Frage selbst sich nicht einheitlich lösen lassen wird. Soweit ich sehe, wird von dem nichtptolemäischen Material in den uns vorgelegten Textausschnitten das allerwenigste auf den Syrer zurückgehen können. Weitaus das meiste stammt deutlich aus arabischer Zeit, und zwar rührt es wohl sicher von verschiedenen Händen her.

Das neue Material hat teilweise das alte verdrängt — so in Ägypten —, teilweise ergänzt es das alte und sucht so die Ergebnisse der Länderkunde der Araber mit dem von den Griechen überkommenen Erbe zu verbinden, — so in Nordafrika, wo es sich auf

einige wenige wichtige Plätze: Ṭanǧa, al-Ḳairowān, Ṭarābulus, Tūnis, Tāhart, Tāḳdamt, Tarṛa [?], Ketāma [?] beschränkt, und im Innern Afrikas, wo neben den ptolemäischen Namen noch Dunḳula, Kūs al-Wāṛila, ʿAlwa, Fazzān, Zoṛāwa, Kūkū, Ḳāna, Siǧilmāsa stehen. Die Vereinigung des neuen Materials mit dem alten ist die denkbar loseste, d. h. es ist zum Teil gar kein Versuch gemacht, alles in ein Ganzes zusammenzuarbeiten. Dies wird nicht so sehr dadurch bewiesen, daß einige der nordafrikanischen Plätze keine Positionsangaben haben, als durch die seltsame Tatsache, daß Fazzān, Zoṛāwa, ʿAlwa in ihren Positionen über die ostafrikanische Küste hinaus nach Südosten verschoben sind! Auch auf der, übrigens dem Text nicht entsprechenden Karte, liegen alle drei zusammen östlich vom Nil! Das Schicksal, im Osten ins Wasser zu fallen, teilen diese Örtlichkeiten übrigens mit einer ganzen Reihe ägyptischer Städte. Deren Lage ist also nach einem andern Gradnetz berechnet, als dem der Umarbeitung des ptolemäischen, die im Grundstock des Werkes vorliegt. Eine Anzahl ägyptischer Orte kommen endlich mit verschiedenen Positionen zweimal vor. Man sieht, das kartographische Verständnis des Mannes, dem die Urheberrechte an dem vorliegenden Text zukommen, ist bescheiden. Aus dem jetzigen Stand des Textes spricht eine solche Unfähigkeit, wie man sie einem Manne nicht zutrauen kann, der ein solches Werk übersetzen oder gar aus einer Karte herauslesen konnte. Die Doppelpositionen vollends erklären sich nur als nachträglicher Einschub. Also haben wir auch von al-Ḫwārizmī selbst bis zu unserer einzigen Handschrift mit Zwischengliedern bestimmt zu rechnen. Dies ist stets im Auge zu behalten, wenn man den Straßburger Text kurz den Ḫwārizmī-Text nennt. Daß Ḫwārizmī's Werk eine Entwicklung hatte, lassen ja auch die Varianten, die die Handschrift gelegentlich vermerkt, ahnen.

Schon aus dem Gesagten ergibt sich, daß der veröffentlichte Text unsere Kenntnis der historischen Geographie Afrikas nicht vermehrt. Wohl aber ist er von sehr großem Wert für die Kenntnis der Geschichte der Geographie, wie v. Mžik mit Recht schon in dem eingangs erwähnten Aufsatz angedeutet hatte. Die Herausgabe, Übersetzung und Erläuterung war keine kleine Arbeit. Die ptolemäischen Namen sind in so unglaublich verderbter Form erhalten, daß auf den ersten Blick oft jede Identifikation unmöglich erscheint. Trotzdem ist es v. Mžik gelungen, die große Mehrheit des Materials mit ziemlicher Sicherheit wiederzuerkennen. Mag sich vielleicht auch die eine oder andere Vermutung v. Mžik's als irrtümlich herausstellen, — im Ganzen hat er zweifellos mit äußerster Sorgfalt und zeitraubender Hingabe herausgeholt, was herauszuholen ist.

Nur wenige Bemerkungen zu seinen Erläuterungen. Zu Pos. 76: an *al-Ḫabš* ist gewiß nicht zu denken; es bleibt doch wohl bei *al-Ḥabaš* = *Αἰθίοπες*. Zu Pos. 89: die Gleichung قصرى = pt. *Πίστρη* scheint mir sehr unwahrscheinlich. Der Kontext spricht — trotz der niedrigen Breitenzahl — für einen ägyptischen, nicht

einen nubischen Ort. — Zu Pos. 95: Sollte in تيابس, ثبابس nicht ein Rest von *Πτολεμαις* stecken können? Wenn v. Mžik auch die Möglichkeit erörtert, daß es aus سواكن verdorben sei, so ist dazu trotz der auffallenden Tatsache, daß 'Abu'l-Fidā Sawākin die Lage von Pos. 95 zuweist, zu bemerken, daß سواكن erst später aufzublühen begann. Sollte die Position zum nichtptolemäischen Material gehören, so wäre aus sachlichen Gründen trotz der graphischen Bedenken eher an عيذاب zu denken. — Zu S. 39: Es will mir scheinen, daß der Gebrauch des Wortes حدّ, der v. Mžik hier viel zu schaffen macht, von der Bedeutung „Bestimmung", „Definition" aus unschwer begreiflich wird.

Auf weitere Einzelheiten sei hier verzichtet. Dagegen darf zur Entwicklung des ptolemäischen Erbes bei den Arabern, die zu erhellen v. Mžik's Arbeit bestimmt und geeignet ist, wohl noch ein Wort gesagt werden. Schon in meiner Besprechung des eingangs erwähnten Aufsatzes v. Mžik's in „Der Islam" VI, 215 habe ich auf die Wichtigkeit der arabischen Handschrift British Museum, Add. 23379 für diese Fragen hingewiesen, von der Guy Le Strange in JRAS. 1895 die Darstellung des Euphrat- und Tigrislaufs, Guest in JRAS. 1913, S. 302 ff. die des Nildeltas veröffentlicht haben. Der Autor dieses früher dem Ibn Serapion zugeschriebenen Werkes, das aus sachlichen Gründen in den Anfang des 4. = 10. Jahrhunderts zu setzen ist, scheint (s. Guest a. a. O.) ein gewisser, nicht näher bekannter Suhrāb zu sein. Meine auf eine flüchtige Einsicht in das Werk gegründete Überzeugung, daß es dem Charakter des *Kitāb Ṣūrat al-'Arḍ* nahe stehen müsse, wird nun, da das letztere zugänglich ist, durch einen Vergleich der Darstellung des Nillaufs bei al-Ḫwārizmī (S. 41 ff.) mit dem entsprechenden Stück der Londoner Handschrift, das das einzige ist, das ich mir abgeschrieben hatte, in einer auch mich überraschenden Weise bestätigt. Die Übereinstimmung ist so schlagend, daß ich meine — nicht mit der Absicht der Veröffentlichung gemachte und natürlich nicht wieder kontrollierte — Abschrift zum Vergleich hier wiedergeben möchte. In Klammern füge ich die Nummern, die v. Mžik den einzelnen Positionen seines Textes gegeben hat, ein.

Fol. 41ᵛ ff. steht:

معرفة نيل مصر وما يتفرّع منه

وذلك انّ اوّل نيل مصر من جبل القمر يخرج منه عشرة انهار ويصبّ الى بطيحتين مدوّرتين وهما خلف خطّ الاستواء قُطْر كلّ واحدة منهما خمسة اجزاء مركز الاولى عند طول ن ه وعرض ر ه [١٩٠٧] ومركز الثانية عند طول در ه وعرض ر ه [١٩٠٨] يصبّ الى الاولى،

خمسة انهار من جبل القمر مبتدأ النهر الأوّل عند طول مح ٥ [١٩٠٩]
والثانى عند طول مط ٥ [١٩١٠] والثالث عند طول ن ٥ [١٩١١] والرابع
عند طول نا ٥ [١٩١٢] والخامس عند طول نب ٥ [١٩١٣] ويصبّ الى
الثانية خمسة انهار من جبل القمر ايضا مبتدأ النهر الأوّل عند
طول نه كه [١٩١٤] والثانى عند طول نو كه [١٩١٥] والثالث عند طول 5
نو ل [١٩١٦] والرابع عند طول نح كه [١٩١٧] والخامس عند طول نط كه
[١٩١٨] ويخرج من هاتين البطيحتين من كل واحدة منهما اربعة انهار
يجين الى بطيحة مدوّرة فى الاقليم الاول قُطْرها جزءآن مركزها عند
طول نح ل وعرض ب ٥ [١٩١٩] فمبتدأ النهر الأوّل من البطيحة الاولى
عند طول مح م [١٩٢٠] والثانى عند طول مط ل [١٩٢١] والثالث عند 10
طول نا نه [١٩٢٢] ثم يجتمع الثانى والثالث عند طول نب ٥ وعرض
ا ٥ [١٩٢٣] وذلك خلف خطّ الاستواء فاذا اجتمعا مرّا جميعا مرّا
نهرا واحدا الى البطيحة التى ذكرنا فى الاقليم الاول ويمرّ النهر
الرابع عند طول نب ٥ [١٩٢٤] ثم يخرج من البطيحة الثانية اربعة
انهار الى اخر البطيحة الصغيرة مبتدأ النهر الأوّل عند طول نه ل 15
[١٩٢٥] والثانى عند طول نو كه [١٩٢٦] والثالث عند طول (نه ل [١٩٢٧]
ثم يجتمع الثانى والثالث عند طول)[1] نو ٥ وعرض ا م [١٩٢٨] وذلك
خلف خطّ الاستواء فاذا اجتمعا جميعا مرّا نهرا واحدا الى البطيحة
الصغيرة ويمرّ النهر الرابع عند طول نط ٥ [١٩٢٩] وهذه الانهار كلّها
تصير الى البطيحة الصغيرة التى فى الاقليم الأوّل ومصبّ كلّ واحد 20
منها غير مماسّ للآخر ثم يخرج من هذه البطيحة الصغيرة نهر هو
نهر نيل مصر ثم يمرّ النهر بالسودان زغاوة وعلوة وقران والنوبة مارّا
الى دنقلة مدينة النوبة عند طول نب كه وعرض يد ٥ [١٩٣٠] وذلك
فى الاقليم الأوّل ثم يمرّ فيقطع خطّ الاقليم الاول عند طول نح ٥
وعرض يو كه [١٩٣١] ثم يمرّ حتّى يجوز الاقليم الأوّل بجزء ونصف 25

1) Was zwischen Klammern ( ) steht, ist im Text ausgefallen; es ist aber am Rand nachgetragen. Dabei ist Position 1627 offenbar verunglückt.

على سمته [١٦٣٢] ثم يعدل الى طول نب ه وعرض نج م [١٦٣٣] ثم
يعدل الى طول دا ه وعرض نر ه [١٦٣٤] ثم يعدل الى طول ن ه
وعرض نر ل [١٦٣٥] ثم يعدل الى طول ن كا وعرض نج كا [١٦٣٦]
ثم يعدل الى طول نب ل وعرض نط م [١٦٣٧] ثم يعدل الى طول
نا ل وعرض نط كا راجعا ثم يمرّ الى مدينة مَلُوى عند طول نا ل
والعرض نط كا [١٦٣٨] ثم يمرّ فيصير الى مدينة سَوان مماسّا لها
عند طول نه ل وعرض كب ل [١٦٣٩] ثم يعدل الى طول نج ه وعرض
كد ه [١٦٤٠] مماسا لجبل فتوقا ثم يعدل الى طول نه ل وعرض كد كا
[١٦٤١] ثم يمرّ بمدينة مصر مماسّا لها عند طول ند ل وعرض
كط يه [١٦٤٢].

Damit ist der Anschluß an das von Guest a. a. O. veröffentlichte Stück erreicht. Man sieht, die Darstellungen decken sich Punkt für Punkt. Wenige Notizen zu den Einzelheiten werden darum genügen. In den Positionen 1616, 1618, 1623, 1635, 1637 und 1642 bietet Br. M. die Varianten des Ḫwārizmī-Textes. Mag v. Mžik's Ausführung (S. 44) zu der ersten Stelle, daß die Stilisierung der Darstellung die sichere Richtigstellung des Textes erlaube, auch für die Unterlage zutreffen, so ergibt sich doch mindestens, daß die Variante der Position 1616 nicht ein vereinzelter Irrtum ist. Für die Position 1628 wird die Lesung des Textes des Ḫwārizmī bekräftigt. Die in der Straßburger Handschrift undeutlich gewordene Stelle zwischen 1629 und 1630 wird durch unseren Text im Sinn der Rekonstruktion v. Mžik's ergänzt. Die seltsame, schwer verständliche Doppelangabe von 1630 bei Ḫwārizmī ersetzt in Br. M. eine einfache, offenbar richtige. Das على سمته von 1632 darf vielleicht einfach übersetzt werden: „auf seinem [d. h. dem gleichen] Meridian". Das folgende مَلُوى entspricht der Position nach allerdings pt. *Μοϱου*; vielleicht ist der Name aber doch der des bekannteren *Μεϱοη*, so daß eine Verwechslung beider Positionen vorläge. Dem اليبوقا des Ḫwārizmī bei Position 1640 entspricht in Br. M. فتوقا, was vielleicht aus ܦܬܘܩܐ = ܠܒܘܩܐ = *λιβυκα* seine Erklärung findet.

Wie ist nun das Verhältnis der Straßburger Handschrift zu der des Br. M. zu bestimmen? Die völlige Einheitlichkeit in der Sache ist klar. Es handelt sich um eine und dieselbe Darstellung. Aber der Unterschied im Wortlaut ist beträchtlich. Die Ungelenkheiten der Sprache, die Ḫwārizmī kennzeichnen, finden sich in Br. M.

nicht. Man könnte in Br. M. eine Übertragung aus der لغة أعجمية des Ḫwārizmī-Textes in die لغة صحيحة sehen in dem Sinn, in dem Nöldeke nach einer S. V, Anm. 2 mitgeteilten Briefnotiz diese Begriffe in dem Bericht von Ibn Ḫordāḏbeh's Ptolemaeus-Übertragung auffaßt. In der Form, in der er uns jetzt vorliegt, werden wir den Ḫwārizmī-Text kaum einfach als die Grundlage von Br. M. ansehen dürfen; bei Position 1630 ist Br. M. doch kaum nur eine Vereinfachung aus Ḫwārizmī; vor allem hätte Br. M. die Erwähnung des Mukaṭṭam schwerlich weggelassen, wenn er sie in seiner Vorlage gefunden hätte. Wir werden also beide Texte wahrscheinlich auf eine gemeinsame Grundlage zurückzuführen haben, die die Bezugnahme auf die länderkundlichen Kenntnisse der Araber schon enthielt. Das schließt aber natürlich keineswegs aus, daß diese gemeinsame Grundlage ein ursprünglicherer Ḫwārizmī-Text ist.

Ergänzend mag noch eine Vergleichung der Beschreibungen der Nilmündungen von Nutzen sein. Nach Br. M. münden die Nilarme bei 51° 20′, 53° (so ist wohl zu lesen statt 53° 5′ bei Guest a. a. O.), 53° 30′, 53° 40′, 53° 50′, 54° 20′, 54° 30′ ö. L. Die einzige Abweichung bei al-Ḫwārizmī ist die Mündung des ersten Armes, die er auf 51° 30′ festsetzt. Auch hier ist die Grundlage also dieselbe. Br. M. hat das Schema nun aber mit einer verwirrten Schilderung des Delta aus seiner Gegenwart angefüllt, die schlechterdings nicht in das Schema paßt. Daß sein Text nicht eine einfache Erweiterung des Straßburger Textes ist, erhellt daraus, daß Br. M. den sechsten, Ḫwārizmī den siebenten Arm bei Damiette münden läßt, wodurch unsere obige Vermutung über das Verhältnis beider zu einander nahezu gesichert wird. Große Schwierigkeiten hat Guest und v. Mžik noch der zwischeneingeschobene Passus von zwei Seitenarmen des ersten Hauptarms gemacht, begreiflicherweise ganz besonders Guest, da Br. M. eine völlig dem Schema widersprechende Ausdeutung beigibt. Die Unterlage ist hier richtig in Ḫwārizmī erhalten: aus dem Hauptarm zweigen zwei Seitenarme ab, der eine bei 51° 40′, der andere bei 53°. Dieselben Zahlen (auch ohne Breite) stehen ebenfalls in Br. M. Nun wundert sich v. Mžik darüber, daß wir zwar die Abzweigungsstellen erfahren, nicht aber die Endstellen. Ich glaube, das ganze Rätsel löst sich, wenn wir die Längenangaben auf die Mündung beziehen und annehmen, daß die Minutenzahl bei der Gradangabe für die Mündung des zweiten Hauptarms vielleicht schon früh weggefallen ist. v. Mžik sucht in der rechten Richtung, wenn er auch diese Seitenarme aus Ptolemaeus erklären will, aber er macht sich selbst die Sache zu schwer. Auch Ptolemaeus hat mit Einschluß der *ψευδοστόματα* neun Mündungen und die zweite und dritte sind die von Seitenarmen des ersten Hauptarms. Das, aber nicht mehr — wie v. Mžik annehmen möchte — ist das von Ptolemaeus überlieferte Schema, das wir vor uns haben.

Endlich schließt sich an das von Guest veröffentlichte Stück der auch in Ḫwārizmī folgende Passus über einen Nilzufluß. Der Text in Br. M. ist im Gegensatz zu dem des Ḫwārizmī durchaus klar. Er lautet:

فيصبّ الى النيل نهر من عين مدوّرة مركزها على خطّ الاستواء وقُطرها ثلاثة اجزاء وهى عند سب ه [١٩٥٢] ومصب هذا النهر فى النيل عند مدينة النوبة ويخرج من هذا النهر خليج عند طول سا ل [١٩٥٣] ومصبه فى النيل عند طول نج ه وعرض نو كا [١٩٥٤] مماسّا للاقليم الاول.

v. Mžik's Erklärung ist damit als durchaus richtig erwiesen. In der Sache handelt es sich natürlich um die *Κολόη λίμνη*, die in Wahrheit wohl auch das Urbild des unteren kleinen Nilquellsees ist und deren Name vielleicht auch mit dessen späterem Namen كورى zusammenhängt.

Die Vergleichung dieser beiden Textabschnitte genügt, denke ich, um die Bedeutung der Londoner Handschrift für das Verständnis von al-Ḫwārizmī, und weiterhin die Kenntnis der Entwicklung der arabischen Kartographie zu zeigen. Hoffen wir, daß v. Mžik's wertvolles Buch den Anstoß zu weiterem Fortarbeiten auf dem von ihm erfolgreich eröffneten Gebiet gibt!

Eine, wie mir scheint, sehr wertvolle Studie von J. Fischer, S. J., über das Verhältnis von „Ptolemäus und Agathodämon", die sich aber im Einzelnen meiner Beurteilung entzieht (die uns erhaltenen Länderkarten zu Ptolemaeus sind ptolemäisch, seine Weltkarte ist durch die des Agathodaemon ersetzt) und eine nach dem Text des Ḫwārizmī rekonstruierte Karte von Afrika erhöhen noch den Wert des Werkes.

R. Hartmann.

Carl Meinhof, *Eine Studienfahrt nach Kordofan (Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstitutes. XXXV).* Hamburg, L. Friederichsen & Co., 1916. XII + 134 SS. Mit 18 Tafeln, 61 Abbildungen im Text und 1 Karte. M. 10,—.

Linguistische Studien führten Anfang 1914 den Hamburger Sprachforscher Meinhof nach Kordofan. Speziell war es die Absicht, die Stellung des Nubischen unter den afrikanischen Sprachen festzulegen, die ihn zu der Reise veranlaßte. Lepsius hatte es zu den Negersprachen gestellt, Reinisch zu den hamitischen. Da nun in den entlegenen Bergen von Kordofan noch nubische Dialekte gesprochen werden, die sich dort altertümlicher erhalten haben

dürften als am Nil, sollte die Untersuchung dieser Dialekte an Ort und Stelle nach gewissen den beiden Sprachengruppen besonderen Eigentümlichkeiten die Lösung des Rätsels bringen. Es handelte sich nach dem Einleitungskapitel besonders einmal um die Frage, 5 ob das Nubische den musikalischen Ton habe wie die Sudan-Sprachen, dann: ob es wie die Hamitensprachen die aus dem Semitischen bekannten emphatischen Laute besitze, und endlich: ob es die dem Sudanischen eigenen Velarlabiale *kp*, *gb* aufweise. Das Resultat ist, daß das Kordofan-Nubische den musikalischen Ton kennt (S. 81), 10 das Nilnubische höchstens Reste davon (S. 78, Anm. 2), daß emphatische Laute nicht vorkommen, aber auch keine Velarlabiale (S. 78). Damit ist die Annahme bestätigt, daß das Nubische zu den Sudan-Sprachen gehört. Als weiteres Ergebnis seiner Untersuchungen konstatiert Meinhof, daß das Kordofan-Nubische besonders dem Dialekt von 15 Dongola nahestehe (entgegen bisherigen Annahmen, vgl. Marquart, Die Benin-Sammlung des Reichsmuseums für Völkerkunde in Leiden, S. CCCI), und daß die Kordofan-Nubier vermutlich nicht „Nachkommen geflüchteter nubischer Christen aus Dongola", sondern „Reste sehr alter nubischer Siedlungen" sind, da ägyptische und griechische 20 Lehnworte sehr selten sind (S. 82).

Meinhof's Forschungen beschränkten sich nicht auf das Nubische. Er fand in Kordofan auch andere Sprachen, darunter solche, die im Wesentlichen als sudanische zu bezeichnen sind (S. 72), aber auch „Präfix-Sprachen", „die Spuren von Klassenbildung verraten", die 25 daher als Vorstufe zu den afrikanischen Sprachen mit grammatischem Geschlecht, den Hamitensprachen, von Meinhof als „prähamitisch" bezeichnet werden (S. 71). Auf diese Sprachen gründet Meinhof (S. 74), wenn ich ihn recht verstehe[1]), seine Vermutung von einer Beziehung zwischen den afrikanischen Sprachen und dem Sumerischen. 30 Die Prähamiten hätten, denkt er, auch das Rind aus Asien mitgebracht (S. 74), wie er — freilich anscheinend etwas abweichend — auch S. 26, Anm. 3 fragt: „Sind vielleicht die hamitischen Rinderhirten seiner Zeit aus Arabien ausgewandert, während die semitischen Kamelhirten dort zurückblieben und erst viel später folgten?" Man 35 sieht, welch weittragende Probleme durch die linguistischen Forschungen, von denen Meinhof in diesem Buch nur die allgemein verständlichen Hauptzüge mitteilt, beleuchtet werden. Der Verfasser selbst ist sich natürlich darüber durchaus im Klaren, daß diese Fragen endgültig, wenn je, erst nach der Lösung vieler andern 40 Probleme, beantwortet werden können. Daher ist hier auch nicht der Platz, um all die Bedenken, die sich gegen seine Vermutungen erheben können, zu erörtern.

Schon diese gelegentlichen Bemerkungen beweisen, daß der Linguist Meinhof auch für andere als sprachliche Probleme Ver-

1) Sein Aufsatz in Zeitschrift für Kolonialsprachen, V, 319 ff. ist hier nicht vorhanden, mir daher zur Zeit unzugänglich.

ständnis hat. So behandelt er in den Abschnitten: 2) Die Reise, 3) Von Land und Leuten, 4) Zur Geschichte des Sudans, 5) Der Mahdismus, 6) Koloniales, 7) Kirche und Schule im ägyptischen Sudan, 8) Von Handel und Handwerk in ungezwungener, für weitere Kreise berechneter Form so ziemlich alles, worin der Sudan in Geschichte und Gegenwart für uns Interesse haben kann. Die Art, wie er seine in gutem Sinn allgemein gehaltenen Ausführungen mit äußerlich zunächst vielleicht nebensächlich scheinenden Einzelheiten illustriert, verrät ein nur durch Übung erreichbares Geschick leicht verständlicher Darstellung verbunden mit dem guten Blick des geschulten Beobachters, der auch abseits vom eigenen Fachgebiet nicht versagt. Von Meinhof's eigenem Arbeitsgebiet her liegen ihm koloniale und religionsgeschichtliche Fragen besonders nahe. Sehr beachtenswert sind gerade im Hinblick auf die Parallele in deutschen Kolonien Meinhof's Darlegungen, wie die Regierung unabsichtlich den Islam fördert (S. 47), u. a. durch die Bevorzugung einer Verkehrssprache, hier des Arabischen (S. 36f.), wie es in Deutsch-Ostafrika durch das Suaheli geschah. Meinhof's Forderung, daß an Stelle davon die einheimischen Sprachen Begünstigung verdienten, stehen freilich hier wie dort so große praktische Hindernisse im Weg, daß man daran wird zweifeln können, ob sie überhaupt je ganz aus dem Wege zu räumen sind.

In der Beurteilung der religiösen Verhältnisse findet sich manche sehr glückliche Bemerkung, die, scheinbar nur nebenbei hingeworfen, geeignet ist, die Spezialforschung gründlich anzuregen. Um auf dem Gebiet des Islam zu bleiben, ist so z. B. seine Vermutung, daß die Erfolge des Mahdi nicht so sehr aus religiösen als aus wirtschaftlichen Ursachen zu erklären seien (S. 33f.), ein Gedanke, der wohl bei vielen religiösen Massenbewegungen des Orients in Betracht zu ziehen ist. Soziale Elemente färben zweifellos den Islam der Nubier in besonderer Weise. C. H. Becker hat mehrfach auf die soziale Bedeutung des islamischen Bruderschaftswesens hingewiesen. Und es ist eine bekannte Tatsache, daß die ägyptischen Berberiner (d. h. die Nubier) fast ausschließlich einem bestimmten Orden, dem der Mīrġanīja, angehören. In einer kurzen Notiz berührt Meinhof auch das Bruderschaftswesen: „Eine Eigentümlichkeit des ägyptischen und sudanischen Islam ist der Zikr. Die Leute kommen in der Moschee zusammen und machen tanzartige Bewegungen unter dem Ausruf religiöser Worte.“ Genauere Beobachtungen hat er anscheinend leider nicht angestellt: „Man scheint im Sudan auch diese Übung in sehr freier Form vorzunehmen und bald bei dieser, bald bei jener Gemeinschaft sie mitzumachen.“ Das ist um so mehr zu bedauern, als gerade Meinhof berufen wäre, an der Erforschung der Wurzeln des islamischen Bruderschaftswesens nach einer bestimmten Richtung mitzuarbeiten. Ist ihm doch selbst aufgefallen, daß „die ganze Übung stark an die Tänze der heidnischen Afrikaner erinnert“ (S. 33). Es kann nämlich in der Tat

kein Zweifel darüber bestehen, daß das Bruderschaftswesen in Ägypten und wohl auch dem sonstigen Nordafrika einen stark innerafrikanischen Einschlag hat. Die Schwarzen machen in Nordafrika ein sehr wesentliches Element in den *Ṭarîḳa*'s aus. Geschichtlich braucht 5 nur daran erinnert zu werden, daß Ḏu 'n-Nûn, der Vater des ägyptischen Ṣûfîtums, ausdrücklich als Nubier bezeichnet wird.

Dies Beispiel mag genügen zu zeigen, wie Meinhof, wovon er auch spricht, überall, ohne die gemeinverständliche Form aufzugeben, eigene Beobachtungen gibt und Anregungen bietet.

10 Etwa ein Drittel des Buches macht ein Anhang aus, der u. a. die geographisch beachtenswerten Tagebuchnotizen einer österreichischen Expedition nach Kordofan von O. v. Wettstein, eine Liste pflanzlicher Marktprodukte aus Khartoum und Auszüge aus den Blaubüchern über den Sudan von F. Paulsen enthält. Eine Reihe 15 von teilweise gut instruktiven Photographien und die Abbildungen von für das Hamburger Museum für Völkerkunde gesammelten sudanischen Erzeugnissen illustrieren das Buch, das als Ganzes dem auf praktische Zwecke gerichteten Charakter der Hamburgischen Institute entspricht und zugleich deren solide Grundlagen erkennen 20 läßt. Es ist ein schönes dankenswertes Dokument Hamburgischer Arbeit.

R. Hartmann.

Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man. (University of Pennsylvania, The University Museum, Publications of the Babylonian Section, Vol. X, No. 1.) 25 *By Stephen Langdon.* Philadelphia, published by the University Museum 1915. 4⁰. 98 S., 5 Tafeln Autographien, 2 Tafeln Photographien.

Welch eine Fülle neuer Erkenntnisse verheißt der Titel dieses Buches nicht nur dem Assyriologen, sondern auch dem Alttesta- 30 mentler und dem Religionsgeschichtler! Da es sich um ein sumerisches Denkmal des ausgehenden dritten Jahrtausends handelt, so eröffnen sich ungeahnte neue Blicke in die religionsgeschichtliche Entwicklung des alten Orients einschließlich Israels, wenn — das betreffende Denkmal richtig interpretiert ist. Leider müssen wir 35 die, denen dieses neue Material von größter Bedeutung wäre, arg enttäuschen: wir können aus dem Denkmal weder vom Paradies noch von der Sintflut noch vom Sündenfall etwas herauslesen. Für die Beurteilung religionsgeschichtlicher Fragen, die damit im Zusammenhang stehen, kommt das vorliegende Buch also höchstens 40 indirekt in Betracht.

Ehe wir näher auf die Ausführungen des Verfassers eingehen, möchten wir unser Bedauern aussprechen, daß die Verwaltung des Universitätsmuseums zu Philadelphia ihrem eigentlichen Plane —

hauptsächlich Textpublikationen zu bieten — nicht mehr Nachdruck verliehen hat. Hier sind nur vier Texte veröffentlicht, von denen zwei noch dazu dem Britischen Museum angehören[1]). Von den beiden Texten des Philadelphiaer Museums, die etwa der Zeit um 2200 v. Chr. angehören, ist der eine (4611) ein Fragment von ... 5 + 16 ... (meist verstümmelten) Zeilen[2]), und der andre (4561) eine aus drei Stücken zusammengestellte größere Tafel von je drei Kolumnen auf Vorder- und Rückseite mit je etwa 50 Zeilen. 5

Der Text beginnt mit der Beschreibung eines heiligen Ortes, des *Dilmun*-Berges, von dem es heißt: *ki [d]en-ki dam-a-ni-da ba-an-da-nú-a-ba ki-bi el-ám ki-bi daddag(!)-ga-ám* „wo Enki bei seiner Gattin ruhte, diese Stätte ist rein, diese Stätte ist heilig“. Weiter wird beschrieben, wie dieser Ort eine Stätte des Friedens ist, wo kein Löwe mordet, kein Wolf die Lämmer raubt, und kein Schakal(?)[3]) den Herden naht. Weiter heißt es (Z. 22 ff.): 10 15

22 Was Augenleiden betrifft, so sagte man nicht „du[4]) bist das Augenleiden“,
23 Was Kopfleiden betrifft, so sagte man nicht „du bist das Kopfleiden“,
24 Von der Mutter sagte man nicht „du bist die Mutter“, 20
25 Vom Vater sagte man nicht „du bist der Vater“.
26 An reiner Stätte ward kein Wasser ausgegossen, in einer Stadt wurde kein Wasser gespendet(?).
27 Kein Mensch dachte[5]) daran, einen Kanal zu graben[6]),
28 Kein Fronvogt ging mit der Peitsche[7]) umher, 25
29 Kein Sänger sang ein Lied[8]),
30 Kein Klagemann(?) stimmte eine Wehklage[9]) an.

---

1) K 8743 (Adapa-Mythus, bereits von Jensen, KB. VI, 1, S. XVII verwendet) und Bu. 91-5-9, 269 (bereits CT. VI, 5 publiziert). Die Neuausgabe des letzteren Textes gibt einige wertvolle Verbesserungen.

2) Das Fragment ist deshalb wertvoll, weil *Zi-ūsuddu* (?, *sud* = *BU*!), der sumerische *Ut-napišti*, angeredet wird. Augenscheinlich gibt ihm eine Gottheit(?) Maßregeln oder Vorschriften. Da nur Z. 6 der Rückseite („Mein Sohn, an der Stelle des Sonnenaufgangs“) vollständig erhalten ist, kann man betreffs des Inhalts des Fragments über Vermutungen nicht hinauskommen. Das zweimalige(?) *dumu-mu* „mein Sohn“ könnte dafür sprechen, daß nicht ein Gott, sondern der Vater des *Zi-ūsuddu*, d. h. *Ubara-Tutu*, der Redende ist. Aber alles ist hypothetisch. Vielleicht besteht auch ein inhaltlicher Zusammenhang mit KTAR. I, No. 27 (Zimmern, ZA. 30, 185 ff.).

3) *ur-ku* (nicht *lik-ku* wie Langdon schreibt) ist sonst der „Hund“.

4) Die Krankheiten werden personifiziert.

5) Wörtlich „sagte nicht“. 6) *mi* ist gewiß als Rasur zu betrachten.

7) Das von Langdon als *X* + *ga* Gefaßte ist wohl *usan* (= *ḳinazu*).

8) Langdon: "A deceiver deceives", one said not. Ich glaube aber, daß *e-lu-lam* dasselbe wie *el-lu*, *e-la-lu*, *a-ù-li-li* u. ä. ist, also = *rēšātu*, *lallarātu*; dann wird *nar-e* = *zammeru* sein.

9) *i-lu* (nicht *i-dúr*) ist hier klar parallel zu *e-lu-lam*; daher werden die ersten Zeichen der Zeile nicht *galam eri-ka* "the counsellor of a city" sein. Man denkt an ein Wort, das etwa sem. *munambû* entspricht, sum. *i-lu-di*. *KA*

Allerdings könnte es so scheinen, als ob hier paradiesische Zustände geschildert werden. Wenn man diese Zeilen aber nicht aus dem Zusammenhang reißt, so wird man zugeben müssen, daß hier lediglich eine poetische Beschreibung der Stätte des *ἱερὸς γάμος* vorliegt, die weder durch Krankheiten noch durch das Tun und Treiben der Menschen entweiht ist. Daß diese Auffassung richtig ist, zeigen besonders Z. 26, 27, 29; denn das Spenden von Wasser, das Graben von Kanälen und das Singen von Liedern kann kaum als ein besonders unparadiesischer Zustand empfunden worden sein. Ganz ähnlich hat auch Jastrow im *Journal of the American Oriental Society* XXXVI, 124 über diese Stelle geurteilt[1]). Wenn es auch sehr wohl möglich ist, daß derartige Stellen als Vorlage für spätere Paradiesesschilderungen gedient haben, so kann man sie doch nicht selbst als solche in Anspruch nehmen.

Im nächste Abschnitt (I, 31—II, 19) führt die Göttin Ninella bei Enki Klage, daß es in dem heilgen Bezirk kein süßes Wasser gäbe; Enki schafft auf ihre Bitte das Süßwasser und legt damit den Grund zum Reichtum seiner Stadt[2]).

Es folgt nun ein Abschnitt (II, 20—46), der, wie auch Jastrow a. a. O. annimmt, den *ἱερὸς γάμος* beschreibt[3]). „Auf dem Felde nahm sie (die Göttin) das Wasser Enki's auf". Nach neun Tagen[4]), die den neun Monaten der Schwangerschaft[5]) entsprechen, gebiert die Göttin.

Die dritte Kolumne berichtet zuerst von einer Sendung des Götterboten Isimu[6]). Wenn es Z. 9 f. heißt: „mein Herr ist mit Furchtbarkeit erfüllt, . . . mit seinem einen Fuß steht er im Schiffe[7])", so gehört viel Phantasie dazu, um hieraus eine Sintfluterzählung zu konstruieren, zumal der „Herr" (*lugal*) kein andrer als Enki sein kann. Dann folgt eine Wiederholung von II, 32 ff., deren Zweck noch nicht recht klar ist[8]). Mit III, 33 beginnt eine nochmalige wörtliche Wiederholung der Zeilen III, 13—19; in III, 39 tritt

---

könnte hier *dù* (für *di*) sein; aber die Fassung der beiden ersten Zeichen ist mir noch unklar. Sollte éin Zeichen (etwa *DUB*) gemeint sein? *dub-dù* dann = *šâriḫu.*

1) Jastrow's Ausführungen kann ich fast überall beistimmen.

2) II, 4. 15 lies *pú* (oder *túl*, *ùb*) statt *dul*; Z. 5 u. 8. *kar* statt *ḫar*; Z. 13 bietet die Kopie ein überflüssiges *a*; dagegen fehlt Z. 15 das *pú* der zweiten Hälfte auch im Original, ebenso wie dieses die II, 16 entsprechende Zeile zwischen II, 4 und II, 5 ausläßt. Infolge Raummangels müssen wir es uns leider versagen, hier und im folgenden allzusehr auf Einzelheiten einzugehen.

3) II, 24—26 ist *uš* gewiß „Penis".

4) Sind die neun Tage etwa die Zeit, die man für die künstliche Überschwemmung der Felder vor der Aussaat brauchte?

5) „Monat der Frauenschaft" heißt der neunte Monat (II, 42).

6) So ist statt *dingir-guda* zu lesen (Jastrow).

7) Z. 11 doch wohl *II-kam(!)-ma* „mit dem andern".

8) III, 13—32 = II, 32—III, 12, nur daß statt *Ninḫursag* (II, 32) *Enki* (III, 13) und statt *Ninšar* (!) (III, 1. 5. 8) *Ninkurra* (III, 21. 25. 28) eintritt. Auch weisen die Zeilen III, 27. 28 einige Abweichungen auf.

ein von Langdon *dtag-túg*[1]) gelesenes Wesen auf, das Langdon für den Noah dieser angeblichen Sintfluterzählung hält. Da für diese Vermutung rein gar nichts spricht, wollen wir mit Stillschweigen darüber hinweggehen.

Die vierte Kolumne ist größtenteils zerstört; man erkennt, daß von Kanalanlagen (IV, 22 ff.) die Rede ist; auch ein Gärtner wird genannt. Der rätselhafte „Tagtug“ spielt auch hier eine leider völlig unklare Rolle. Jedenfalls scheint in dieser Kolumne die Anlegung eines Gartens beschrieben worden zu sein.

In Kolumne V berichtet der Götterbote Isimu, wie Enki das Schicksal von acht Pflanzen bestimmt[2]). Da es sich um Pflanzen von medizinischer oder magischer Bedeutung handelt, so ist dieser Abschnitt vielleicht der Hauptteil der ganzen Erzählung. Enki spielt als Gott des Wassers den Pflanzen gegenüber dieselbe Rolle, die Nimurta in der Serie *Lugale ud melambi nergal* den Steinen gegenüber spielt. Unser Text ist demnach wohl ein Gegenstück zu dieser uns weit besser bekannten Serie. Wenn nun Langdon die unter den acht Pflanzen genannte Cassia für die verbotene Frucht des Paradieses erklärt, so muß hier jede Kritik verstummen.

Es folgt eine noch recht dunkle Szene zwischen Enlil und Ninḫursag, die aber mit der in der Sintflutsage (163 ff.) begegnenden Szene zwischen denselben Gottheiten nichts zu tun hat. Das Verständnis wird dadurch erschwert, daß ein großer Teil dieses Abschnittes zerstört ist.

Der Schluß des Textes (VI, 23 ff.) erzählt, wie Ninḫursag acht niedere Heilgötter erschafft, die jeder ihre bestimmte Funktion erhalten, der eine die Heilung des Mundes, der andere die der Zähne, wieder ein andrer die der Rippen[3]) usw. Wahrscheinlich hängen diese acht[4]) Heilgötter[5]) mit den acht Heilpflanzen zusammen.

1) Dieses als „Gott“ bezeichnete Wesen wird von Langdon auch seinem Namensinhalt nach als identisch mit נֹחַ betrachtet (S. 66 ff.). Den „Beweis“ dafür möge man selber nachlesen.

2) Ich glaube nicht, daß Isimu selbst „assigns names to the various plants“ (Jastrow). Er berichtet vielmehr, wie *lugal-mu* „mein Herr“ die Pflanzen benannt hat. V, 19 ist zu übersetzen: „Isimu, sein Bote, antwortete ihr“ (nicht mit Langdon: her herald caused the divine anointed ones to return unto her).

3) VI, 38 *ti* = *ṣêlu*, nicht „health“.

4) VI, 46 fehlt in der Kopie!

5) Den letzten dieser Götter liest Langdon *den-šág-mê*; er ist aber sicher *dingir en-zá-ag* zu lesen: das Zeichen *šág* wechselt z. B. im Cod. Hamm. mit *sa*. Dieser Gott heißt ausdrücklich (VI, 50) *en dilmun-na*. Daß *Enzag*, *Insag* der Gott von Dilmun war, ist ja allbekannt. Deshalb kann auch kein Zweifel sein, daß der hier etwas merkwürdig geschriebene Ort tatsächlich Dilmun ist. Die älteste Stelle für dieses Ideogramm findet sich nicht erst bei Gudea, wie Langdon S. 8[1] angibt; vgl. RTC. 26 und jetzt auch VS. XIV, 30. — Übrigens muß dann auch der kranke Teil in VI, 40 *ag* gelesen werden, da ja die Götternamen den Namen des kranken Teils in sich enthalten. Eine Ausnahme scheint nur der erste Gott zu machen; aber Z. 25 ist paläographisch recht unsicher. Als Sitz der Krankheit kommen wohl überall Körperteile

Die hier gegebene Analyse des Textes wird genugsam zeigen, daß es überflüssig ist, Langdon's Ausführungen im Einzelnen zu widerlegen. Hier nur noch ein paar Bemerkungen.

S. 12. Aššur als „Mitanni or Hittite foundation" zu bezeichnen, 5 ist etwa ebenso, wie wenn man Island als eine „bayrische oder ungarische Gründung" bezeichnen wollte.

S. 23. Nach Langdon stammt CT. 13, 35 ff. aus der Zeit der ersten Dynastie! Jeder Anfänger sieht, daß der Text spätbabylonisch ist.

10 S. 52. Die acht Heilgötter entsprechen nach Langdon den — zehn Urvätern! Das wird sehr hübsch genauer ausgeführt. Ganz klar ist es mir nicht geworden, ob Abel auch seinen Namen dem Gotte *Ab-u* verdankt.

S. 86. Wie Langdon Zeichenwerte konstruiert, davon ein 15 Beispiel. *NITAḪ* hat nach ihm den Wert *gir* auf Grund von Messerschmidt, KTA. 26, 12. An der betreffenden Stelle steht phonetisches *gi-ra* (= *girra*) „Feuer"; es ist völlig unklar, was das mit dem Zeichen *NITAḪ* zu tun hat. Auf die so „gewonnene" Gleichung werden dann andre Schlüsse aufgebaut. Schließlich er-20 gibt sich, daß der Name des Sintflutschiffers *Puzur-ilu KUR · GAL* eine semitische Übersetzung von *Ur-Enlil* ist, was nach Langdon statt *Ur-NIMIN* gelesen werden muß. So kann man alles beweisen!

Diese infolge Raummangels willkürlich gewählten Proben mögen genügen! Man wird kaum einige Seiten des Buches lesen können, 25 ohne auf Unstimmigkeiten, unbeweisbare Behauptungen und Mißverständnisse zu stoßen. Wäre die Behandlung dieses an sich gewiß interessanten Textes in einer Zeitschrift erschienen, so würde man gern über manches hinweggesehen haben. Da aber ein ganzes Buch damit ausgefüllt ist, muß sich der Verfasser schon gefallen lassen, 30 wenn die Kritik beim besten Willen nicht schonender verfahren kann.

A. Ungnad.

Zur Lautlehre des Marokkanisch-Arabischen von August Fischer. (Sonderabdruck aus dem Renunziationsprogramm der Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig 35 *für 1914/15.)* Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1917. XV + 61 S. 4°. M. 3.—.

Unter den Gelehrten, die über das Arabische des Maġrib geschrieben haben, sind zweifellos verschiedene mehr oder minder ausführlich auf das Phonetische ihres Gegenstandes eingegangen, — 40 Cohen, Doutté, Kampffmeyer z. B. und vor allem Marçais, auch mein Lehrer Socin und ich haben dieses Element nicht als ein

in Betracht, so daß Z. 28 mit *ú-túl* kaum „Hirt" gemeint sein kann; „flocks" heißt *utul* überhaupt nicht, ebenso wenig wie *LID · KU* (lies *unu*) „pastures" bedeutet.

hintanzusetzendes betrachtet; nie aber ist der phonetische Teil der Dialektologie des Mağribinisch-Arabischen mit so umfassenden Feststellungen und tiefschürfenden Untersuchungen beschenkt worden, wie sie die vorliegende Arbeit Fischer's aufweist. Was der Arbeit namentlich Gediegenheit zubringt, das ist erstens der Umstand, daß F. auch dem Berberischen und dessen Einflüssen auf das ihm benachbarte Arabische seine Aufmerksamkeit schenkt (was bei den sonstigen Forschern ihr Unbewandertsein mit jenem Idiom von vornherein verwehrte; mich selbst darf ich dabei wohl ausnehmen); ferner: daß dem Verfasser ein Eduard Sievers seine wissenschaftliche Hilfe bei der Abfassung der Arbeit lieh, während weiterhin der frühere Lektor des Marokkanisch-Arabischen am Orientalischen Seminar, der Sīd žŽilāli šŠṛqāwi, Jahre hindurch ihm wacker, d. h. mehr halbwissenschaftlich und praktisch, zu einer ausgebreiteten Kenntnis jener Dialekte verholfen hatte, welche Reisen nach Marokko noch mehr kräftigten und vervollständigten. Es ist übrigens nicht die Absicht F.'s, mit dieser Schrift seine marokkanischen Studien abzuschließen, im Gegenteil werden wir bald Weiteres aus seinen reichen Sammlungen veröffentlicht vor uns sehen können; in der Rolle Fafnir's, der seinen Goldhort eifersüchtig hütet, fühlt sich F. auf die Dauer nicht wohl (s. zu alledem das Vorwort). Auch dieses Heft der ZDMG. weist ja Artikel über den westlichsten Mağrib aus F.'s Feder auf. Uns werden die in Aussicht gestellten Studien F.'s herzlich willkommen sein, wie die vorliegende von größtem Fleiße und erstaunlicher Belesenheit zeugende Studie uns aufs Freudigste überraschte, zu der wir uns jetzt einige Einzelbemerkungen gestatten.

Daß für die Aussprache des غ im Arabischen der Laut des Pariser *r* so fast gänzlich als Äquivalent verworfen wird (S. 5 ff.), will mir nicht so sehr gefallen. Das Pariser *r* ist m. E. genau mein gutes sächsisches *r*, und das meines tunisischen Freundes Ḥamda Zwīten's غ ist sicher genau dasselbe. Schreibt Ḥ. Z., der sein Deutsch in Sachsen erlernt hat, deutsche Wörter mit arabischen Buchstaben, so gibt er unser *r* stets mit غ wieder, z. B. „Frau Ritter" als فغاو غيتغ. Doch will diese seine Schreibmanier schließlich nicht so sehr viel besagen. Leider kann ich jetzt nicht mit ihm über die Sache Briefe wechseln, denn er wird, als „suspect civil", seit Kriegsbeginn durch die Konzentrationslager des Mağrib, Korsikas und Frankreichs geschleppt.

Im Zusammenhange mit dem غ erwähnt F. (S. 5) ein ڠ und sagt hierüber: „Über die Verwendung des Zeichens ڠ, dem ich, wenn meine Erinnerung mich nicht trügt, nie in einem Schriftstück begegnet bin, das ich vielmehr nur aus Rittwagen und Marcel kenne, vermag ich mich nicht näher zu äußern. Es verdankt seine Entstehung wohl dem Umstande, daß غ meist im älteren Marokka-

nisch, wie vielfach in der arabischen Literatursprache, fremdes *g* vertritt." Auch ich habe nie ein ڠ in maġribinischen Schriftstücken gesehen. Nun gibt es in einer Anwendung der arabischen Schrift aber allerdings ein ڠ, nämlich für das Malaische; es wird dort für
5 das gutturale *n* (*ng*) verwandt, z. B. اورڠ (lies *orang*) „Mensch". Meines Erachtens hat Guillermo Rittwagen (De Filología Hispano-Arábiga. Ensayo crítico. Madrid 1909; s. dort S. 99) das ڠ aus J. J. Marcel (Dictionnaire français-arabe[5]. Paris 1885; nämlich von S. XIV daselbst) übernommen, ohne nachzuprüfen, wie er
10 dem „ژ *j*" Marcel's auch skrupellos den Lautwert *j* seines eignen auf spanischer Schreibung beruhenden Systems zuweist; aber M.'s *j* ist natürlich = *ž*, R.'s aber = *ḫ*. Marcel dagegen wird in irgend einem malaischen Manuskripte oder Buche das ڠ gesehen haben und später irgendwie auf den Irrtum verfallen sein, er
15 abe es in einem marokkanischen Schriftstücke gesehen. Vielleicht ist es etwas schlecht von mir, daß ich dies sage; ich fühle das und werde eine Richtigstellung gern entgegennehmen.

S. VIII u. erwähnt F. mit Bedauern, daß er bei seinen älteren Dialektaufnahmen — gleich allen seinen Vorgängern — den Unter-
20 schied zwischen dem schlichten und dem emphatischen ر nicht berücksichtigt habe. Der Vorwurf trifft natürlich auch mich, und ich gäbe etwas darum, wenn ich den Schaden innerhalb meiner Schriften über das Berberische und das Hǫuwāra-Arabische heilen könnte (für die Dialekte der Städte Tunis und Tripolis kommt kein emphat. ر
25 in Betracht). Heute, besonders nach der schönen Beleuchtung der Sachlage durch Marçais's Buch „Le dialecte arabe des Ūlād Bṛāhīm de Saïda" (1908; s. bes. S. 25f.), wäre ich nicht mehr so halsstarrig wie 1897, wo ich bei meiner Aufnahme des Tamāẓṛāṭṭ-Berberischen zu Tunis, trotz aller Versicherungen meiner Gewährsmänner, daß
30 *jęrró* „er gibt zurück" und *jĕrrǫ́* „er weint" zwei verschiedene *r* aufwiesen, nicht daran gehen mochte, zu differenzieren. Natürlich ist, so erkenne ich jetzt, das *r* des zweiten Wortes emphatisch, und ich verbessere obiges *jĕrrǫ́* zu *jĕṛṛǫ́*.

Aufrichtig freut mich, daß F. mich (S. 10f.) gegen Nallino
35 in Schutz nimmt, der mir auf S. 9f. seiner am 1. Februar 1915 publizierten Schrift „Norme per la trascrizione italiana e la grafia araba dei nomi propri geografici della Tripolitania e della Cirenaica" vorwirft, ich hätte dem ج für den arabischen Dialekt der Stadt Tripolis fälschlich die Aussprache *ž* zugewiesen, während *ğ* das
40 Richtige sei. Als ich April 1915 auf Wunsch des Italienischen Kolonialministeriums nach Rom gereist war, um für die Besetzung des neugegründeten Lehrstuhls für Berberisch am R. Istituto Orientale di Napoli mit beraten und prüfen zu helfen, habe ich nach Rücksprache mit Kennern der Sachlage (Italienern wie Arabern)

fest bei meiner Überzeugung verharren können, daß ich mit meinem ž vollständig im Rechte bin. Mit René Basset, der gleich mir zu den Verhandlungen berufen war, bin ich übrigens nicht zur Aussprache gekommen. — Anschließend an das ž hätte F. auch die Emphase desselben erwähnen müssen, die doch z. B. in Socin-Stumme, Houwära S. 13 gebucht steht (als ẓ̌). Im Berberischen spielt der Unterschied von ž und ẓ̌ oft eine große Rolle; so heißt im Tazerwalt-Schilḥischen *ižžā* „er roch gut", aber *iẓ̌ẓ̌ā* „er roch übel".

Was die gelegentliche (aber doch auch nicht regellose) *u*-Haltigkeit der Laute *b*, *m*, *k*, *q*, *g*, *ġ*, *ḫ* des Arabischen betrifft, so möchte ich für das maġribinische Arabisch bezüglich aller dieser sieben Laute berberischen Einfluß ansetzen, obwohl ich gut weiß und jeder aus F.'s sorgfältigen Buchungen der Sache (s. bes. S. 15 u.) ersehen kann, daß *b* auch in östlichen und östlichsten Dialekten *u*-haltig werden kann. Welches Ursprungs das östliche *bᵘ* ist, kann man wohl nicht ausmachen. In der Aufführung „*q*, *g*, *k*, *r̄*, *b* et *n*" Doutté's, die sich zweimal auf S. 53 seines „Texte oranais" findet, ist *n* natürlich Fehler für *m*, was man S. 15, Z. 1 der Anm. bei F. gern bemerkt sähe.

Dem Teile I, betitelt „Transkriptionssystem für das Marokkanisch-Arabische" (19 Seiten umfassend) der Arbeit folgt als Teil II (28 S.): „Zur Emphatisierung des romanischen *t* und *d* im Marokkanisch-Arabischen", als Teil III (5 S.): „Spanisches *s* = marokkanisch-arabisches *š*; dann ein Exkurs (6 S.): „Irrige Behandlung der Wortgrenze zwischen Artikel und Substantiv in romanischen Lehnwörtern des Marokkanischen", und endlich ein „Verzeichnis der eingehend behandelten Wörter" (3 S.). Besonders das Thema des Exkurses ist eines, das als sehr anregend bezeichnet werden kann, anregend auch zu Studien, die das Gebiet des Maġribinischen Arabischen verlassend sich der allgemeinen Sprachvergleichung zuwenden. Ihr hat sich auch F. schon zugewandt durch Verweise auf Neugriechisches (*λοσταρία* aus *l'osteria*), Schwedisches (*saten* „der Satan", *sate* „ein Satan") usw. Mir fallen da noch ein: hessisch *Est* für *Nest*, allgemeindeutsch *Otter* neben *Natter* oder Schreibweisen nicht sehr gebildeter Magyaren, wie etwa *a zebéd* statt *az ebéd* „das Mittagessen", *az átony* statt *a zátony* „die Sandbank" (wie sie z. B. die Figur des guten Göre Gábor, eine Art männlicher Frau Wilhelmine Buchholz in Alföld, in seinen spaßigen Schriften anwendet). Nicht minder interessant für die allgemeine Linguistik wäre eine größere Untersuchung über irrige Behandlung der Wortgrenze zwischen nacktem Substantiv und Pluralendung; dahin gehört ja bekanntlich *müsliman*, *müslimanlar* des Türkischen, die deutsche Form *Heiduke* gegenüber dem magyar. *hajdú*, das erst im Plural (*hajdúk*) ein *k* erhält, und — um aus dem bei uns so sehr vernachlässigten Magyarischen noch ein Beispiel beizubringen — magyar. *fank* „Pfannkuchen", welches man als „Pfannkoch" oder

„Pfannkock“ hören mochte, ihm aber seinen an die magyarische Pluralendung (*ok*) erinnernden Ausgang schleunigst abtrennte.

Hans Stumme.

Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient. Herausgeber: 5 *Reinhard Junge, unter Mitwirkung von C. H. Becker, E. Jäckh, A. Philippson, H. Schumacher, M. Sering. Jahrgang I.* Gustav Kiepenberg Verlag, Weimar. (Schriftleitung: Hugo Tillmann, Berlin W 35, Schöneberger Ufer 36[a]). 521 S. M. 15.—.

10 Das Erscheinen dieses Archivs kann man mit Freuden begrüßen; R. Junge und H. Tillmann, welch letzterer auch die „Auskunftsstelle für Deutsch-Türkische Wirtschaftsfragen“ leitet und im Bande wiederholt — namentlich als Übersetzer und Bibliograph — die Feder ergreift, verstehen es, die richtigen Männer zur Mitarbeiterschaft 15 heranzuziehen und das Volkswirtschaftliche vom Türkischen Reiche dem Deutschen durch einwandfreie Artikel vors Auge zu bringen. Becker's Studie „Islam und Wirtschaft“ (12 Seiten umfassend) ist für gegenwärtige und vergangene Verhältnisse ganz vorzüglich illustrierend, ebenso Mittwoch's „Die wirtschaftliche Bedeutung 20 der Sprachenfrage in der Türkei“ (27 S.), in der wir aber gern den Türken den Rat gegeben sähen, die arabische Schrift mit der lateinischen oder deutschen zu vertauschen; hier haben zwei Orientalisten die Feder ergriffen. Für Geldverhältnisse, Handel und Handwerk wie technische Unternehmungen gibt gute Aufschlüsse Schaefer's 25 „Neutürkische Zollpolitik“ (57 S.) und „Die mesopotamisch-persische Petroleumfrage“ (35 S.), wie N. Honig's „Über Industrie und Handwerk in Konstantinopel“ (58 S.). Namentlich wichtig erscheinen mir aber die Studien agrikulturellen Inhaltes, d. h. L. Schulman's „Die Pflanzungen der Fremdenkolonien Palästinas während des Krieges“ 30 (15 S.), Philippson's „Wirtschaftliches aus dem Westlichen Kleinasien“ (35 S.) und auch der, einer (14 S. langen) „Einleitung über landwirtschaftliches Versuchswesen im Näheren Orient“ von R. Junge folgende, von A. Meißner und H. Tillmann (aus dem Russischen übersetzte) Artikel A. J Muchine's „Bericht über die Tätigkeit 35 der Andishaner Landwirtschaftlichen Versuchsstation im Jahre 1910“ (89 S.), der freilich turkestanischem Gebiete gilt, aber doch eben einem Gebiete, das, wie soundsoviele Quadratmeilen der Türkei Wüstencharakter trägt. — Stellen, die mich besonders interessierten und belehrten, waren die Äußerungen Schulman's (S. 84—92) 40 über die Heuschreckenplage in Palästina und Honig's (S. 434—436) über die Bierproduktion der Türkei. Philologie und Linguistik kommt im Archiv allerdings nicht so sehr auf ihre Kosten, womit der Wert des Archivs indes nicht heruntergesetzt sein soll; im Gegenteil: Glück auf!

Hans Stumme.

Königlich Preußische Turfan-Expedition: Volkskundliches aus Ost-Turkistan von A. v. Le Coq. Mit einem Beitrag von O. v. Falke. (Mit Unterstützung der Orlopstiftung.) Mit 25, davon 4 farbigen Tafeln in Lichtdruck und 110 Zinkätzungen. Berlin 1916. Verlag von Dietrich 5
Reimer (Ernst Vohsen). VII, 72 S. 4⁰. Preis M. 25.—.

Als einen Nebenertrag der archäologischen Forschungen in Ost-Turkistan bezeichnet v. Le Coq die hier mitgeteilten Sammlungen, Aufnahmen und Beobachtungen aus dem modernen osttürkischem Volksleben. Es ist erstaunlich, wie viel er in kurzen Ruhepausen, 10 oft im Fluge, neben den großen Arbeiten hier geleistet hat. Eine vielseitige Sammlung ethnographisch wie kulturhistorisch überaus interessanter Gegenstände wird uns vorgelegt, der eine ausgezeichnete sprachliche und sachliche Erläuterung beigegeben ist. Ihren hohen Wert aber hat die Behandlung der Gegenstände dadurch, daß 15 v. Le Coq überall die Kultureinflüsse aufweist, die sich in diesem klassischen Lande einer hochentwickelten Mischkultur verbunden haben, und daß er aus der Gegenwart uns an der Hand der Formen zurückführt in die Zeit der alten Denkmäler.

Das gilt aber nicht nur für die mancherlei Gegenstände, die 20 praktischen Zwecken dienen, und für ihren künstlerischen Schmuck, sondern auch für das Geistesleben, insbesondere für die Religion. Obwohl die Ostturkistaner Muhammedaner (Sunniten der ḥanefitischen Richtung) sind, blicken doch überall ältere Anschauungen durch. Turkistan ist seit seiner uns zugänglichen Geschichte ein Land des 25 Durchgangshandels gewesen. Und damit nicht zum wenigsten steht das religionsgeschichtliche Bild Turkistans in Zusammenhang. Die Mission der Nestorianer, der Buddhismus und der Manichäismus haben hier eine Stätte ungestörter Ausbreitung gefunden. Wenigstens vom Buddhismus sind noch Reste vorhanden bei den Kalmüken 30 im Thienschan und bei Karaschahr. Von seiner Vergangenheit zeugen noch die verfallenen buddhistischen *vihāra's*, neben denen sich heute oft die Moscheen erheben. Sie setzen schon durch die Stätte, an der sie erbaut sind, ältere kultische Tradition fort. Religiöse Überlieferungen, die nach Indien, insbesondere auf den 35 Buddhismus, zurückweisen, treten auch sonst hervor. Wahrscheinlich sind die im Lande herumziehenden Bettler Nachkommen der buddhistischen Mönche, deren Ausstattung und Lebensweise auch die ihre ist. Ein Rest aus der Praxis der Yogins scheint es zu sein, wenn diese Bettler oft nackt und mit Asche bestreut auf den 40 Straßen liegen. Seit 632 n. Chr. hören wir in den Quellen nichts mehr vom Buddhismus in Ostturkistan. Hüan Thsang, dessen Reisebericht 648 verfaßt ist — er reiste 629—645 —, nennt allerdings Buddhisten in Turkistan, aber der Bericht ist hierin gerade sehr unsicher. Wohl aber fand er in Transoxanien bereits leer- 45 stehende buddhistische Klöster und zahlreiche Stupas. Der chine-

sische Pilger hat hier selbst für den Buddhismus Propaganda gemacht. Daß vor den Manichäern die Buddhisten eine größere Bedeutung in Turkistan hatten, ist schon nach arabischen Quellen sicher. Die archäologischen Funde haben dann ein sehr reiches Bild ergeben. 5 Und so dürfen wir vielleicht unter islamischer Hülle in den Bettlern Turkistans verkommene Nachfahren der buddhistischen Mönche sehen.

Daneben treten im Volksglauben zahlreiche Züge primitiver Religion hervor. Der Grabschmuck erscheint hier deutlich in seinem Zusammenhang mit dem Seelenkult. Wenn berichtet wird, daß 10 Sträucher mit Fetzen von Kleidungsstücken behängt werden, so haben wir hier wohl Reste des alten Baumkultus. In Turkistan hat ihn Fr. v. Schwarz (Turkestan. Freiburg i. Br. 1900, S. 208) beobachtet: „Die turkestanischen Muhammedaner, vorzüglich die Tadschiken, erweisen auch gewissen heiligen Bäumen eine besondere 15 Verehrung. Es sind dies in der Regel uralte, einzeln stehende Bäume, die angeblich von irgend einem Heiligen gepflanzt sind . . . Die Reisenden betätigen ihre Verehrung dadurch, daß sie von ihren Kleidern Fetzen abreißen und an die Zweige binden.“ Wenn v. Schwarz darin „offenbar einen Rest aus der indogermanischen 20 Vorzeit“ sah, so sehen wir darin eher ein Stück primitiver Religion. Baumkultus und Kleideropfer verbinden sich hier. Wir kennen diese Erscheinung vor allem auch in der semitischen Welt. An den Gräbern von Heiligen und an heiligen Bäumen findet man noch heute Kleiderfetzen aufgehängt. Ebenso werden in Arabien die 25 *manāhil*, d. h. die Stellen in der Wüste, an denen der Wanderer Wasser findet, mit Opfergaben, darunter Kleidungsstücken und Perlen, behangen. Der Brauch ist in Arabien wie in Syrien offenbar sehr alt. Ein solcher mit Opfergaben behangener Baum bei Mekka erscheint in einer Überlieferung, die zweifellos in die heidnische Zeit 30 zurückreicht (vgl. Wellhausen, Reste arab. Heidentums, 2. Ausg., S. 36 ff.). Bei den heidnischen Syrern war der Baumkult weit verbreitet. Noch heute haben Reisende in Palästina mit Kleiderstücken behangene heilige Bäume gefunden, die der *ḏāt anwāṭ* der Araber entsprechen. Eine Deutung dieser Kleideropfer als eines Mittels, 35 zwischen dem Menschen und den göttlichen Mächten eine Verbindung herzustellen, hat William Robertson Smith versucht (Die Religion der Semiten; 1899. S. 260). Wo man den wertvollen Mitteilungen dieses ersten Kapitels nachgeht, trifft man überall auf weite Zusammenhänge der Religionsgeschichte. Gerade Ost-Turkistan ist als 40 ein Gebiet starken Kulturaustausches ein Feld, das der Religionsgeschichte nicht nur durch seine schriftliche und archäologische Überlieferung reiche Förderung gebracht hat, es ist auch in sich ein eigenartiges Gebiet der Religionsgeschichte durch die Religionsmischung, die sich hier vollzogen hat. Sie mit Hilfe der Volks- 45 kunde aufzuhellen, wäre eine dankbare Aufgabe. Le Coq's Werk bietet dazu wertvolle Stoffe.

Ein volkskundliches Dokument, das auf primitive Ausdrucks-

formen zurückweist, ist der „Liebesbrief" einer Frau an einen Diener Le Coq's. Obwohl die Schrift in Turkistan bekannt ist, erhalten wir hier ein Stück in primitiver Schreibweise, die sich aus der gegenständlichen Denkweise erklärt. Le Coq erklärt den S. 5 mitgeteilten „Brief" richtig aus Verschmelzung einer symbolischen Mitteilung mit dem Liebeszauber, der durch Mittel verschiedenster Art wirken will. Zweifellos hat sich diese Vorstellung damit verbunden; der Empfänger selbst fürchtete solchem Zauber unterworfen zu sein. Aber das ist nicht das Ursprüngliche. Der „Brief" bestand aus 10 Gegenständen, die in einem Beutel steckten. Die Deutung zeigt, daß jeder Gegenstand eine Mitteilung veranschaulicht. Wir kennen diese Darstellungsform besonders aus Afrika, aber auch aus Amerika und Australien. Gegenstände dienen bei den Yoruba und Ewe zur Veranschaulichung von Sprichwörtern. Vor allem sei an die Volkssänger der Dschagga erinnert, die in einem Netz verschiedene Dinge mit sich führen. Jedes bezeichnet den Inhalt eines der Lieder, die sie vortragen. Der Sänger läßt seine Hörer einen Gegenstand wählen und trägt das ihm entsprechende Lied vor (vgl. Mary Kingsley, West African Studies, 1901). Diese gegenständliche Schrift ist eine uralte Form der Mitteilung, die in der Schriftgeschichte eine große Rolle spielt (Th. W. Danzel, Die Anfänge der Schrift, 1907, S. 58—66). Die Botschaft der Skythen an Darius war eine solche Gegenstandsschrift, wie wir sie bis heute bei zahlreichen Völkern — und gerade bei Kriegsandrohungen — finden. Der hier von Le Coq mitgeteilte „Liebesbrief" ist durch die große Zahl seiner Gegenstände (10), deren jedem ein Satz entspricht, wie auch durch deren Charakter ein neuer Fund für die Geschichte der Schrift.

Recht interessant ist die Schilderung der Tänze und Spiele, nicht nur wegen ihres ästhetischen Reizes, sondern vor allem wegen ihres kulturgeschichtlichen Wertes. Feinsinnig ist der Hinweis auf den lebensfrohen und weichen Volkscharakter der heutigen Osttürken, der sich in ihrer Musik wie in den Tänzen äußert. Eigenartig und auf muhammedanischem Boden befremdend, ist die Teilnahme der Frauen an den Tanzunterhaltungen. Die Erklärung dafür, daß nämlich diese Tänze alte, aus vorislamischer Zeit stammende Volksbräuche sind, ist gewiß richtig. Das bekunden deutlich die scherzhaften Maskentänze, in denen mit viel Geschick und grotesker Wirkung Kühe und Pferde nachgeahmt werden. Derartige, Tiere darstellende Tänze gehören zum ältesten Besitz der Menschheit. Sehen wir hier ganz ab vom mimetischen Kultustanz, der vielfach mit dem Totemismus verbunden ist, so ist auch der rein spielmäßig das Tier nachahmende Tanz ein Urbesitz der Menschheit. Wir kennen ihn z. B. bei den Buschmännern. Auch ein sehr primitives Musikinstrument, das Schwirrholz, tritt uns hier entgegen, zu dem wir religionsgeschichtlich interessante Parallelen in den Tschurungas der Australier haben.

Der Abschnitt über Körperpflege und Schmuck macht uns zunächst mit dem türkischen Bade und seiner Technik bekannt. Die Geräte aber bekunden interessante Beziehungen zu China und Indien. Besonders wertvoll sind die schönen Reste einer freilich im Schwinden begriffenen Kunst, der Stickerei bei der Frauenkleidung. Durch den Import überaus geschmackloser russischer Waren ist diese alte Technik in Verfall geraten. Vielleicht haben wir in den schönen Ornamenten dieser Stickereien persische Kunsteinflüsse zu erkennen.

Von einer in Europa fast unbekannt gebliebenen Kunst erhalten wir hier lehrreiche Nachrichten und Muster, von den Filzteppichen. Sie sind infolge ihrer Vergänglichkeit kaum in den Welthandel gekommen, sondern auf den Gebrauch in Indien, Persien, Afghanistan und Zentralasien beschränkt geblieben. Es handelt sich hier um eine alte Industrie der Nomadenvölker, in der übrigens auch die Erfindung des chinesischen Papiers ihren Ursprung hat. Die Technik ist sehr einfach. Ein Gemisch von Tierhaaren wird bis zur Verfilzung gepreßt, die Muster werden dann in gefärbter Baumwolle freihändig in diese Masse durch Schlagen, Pressen und Rollen eingeprägt. In der Ornamentik dieser Filzteppiche zeigt sich keinerlei Zusammenhang mit dem reichen Formenschatz der vorderasiatischen Knüpfteppiche, was sich aus rein technischen Gründen hinreichend erklärt. Auch ostasiatische Einflüsse sind nicht erkennbar. Dagegen treten manche Züge hervor, die auf spätantike Vorbilder zurückweisen, die auf Zentral- und Ostasien gewirkt haben. Wir finden ihre Spuren in der chinesischen Seidenweberei des 7. Jahrhunderts. Als eine Parallele darf man vielleicht auf die zahlreichen Skulpturen unter den Funden Sven Hedins hinweisen, von denen manche Stücke stark an hellenistische Vorbilder erinnern. Für die Muster der Filzteppiche sind solche Zusammenhänge sehr wahrscheinlich, wenn die Vergänglichkeit des Materials auch nicht gestattet, eine geschlossene Entwicklungslinie bis zu den modernen Formen zu verfolgen.

Ein für kulturgeschichtliche Beziehungen wichtiger Abschnitt gilt den Waffen. Die Bevölkerung ist von den Chinesen entwaffnet. Insbesondere bildet der Bogen ein interessantes Problem. Le Coq hat nur Stücke des chinesischen Bogens gesehen, aber erfahren, daß früher andere Bogen im Gebrauch waren, vermutlich ein türkisch-persischer Reflexbogen, den wir aus Abbildungen auf assyrischen, achämenidischen und sasanidischen Darstellungen kennen. Die eigentümliche Bespannung dieser Form weicht von der heutigen Form bei Persern, Türken und Chinesen ab, findet sich aber wieder in einer japanischen Bogenform, von der ausdrücklich berichtet wird, sie sei früh vom Festland eingeführt worden.

Die Ausführungen über Fischerei und Jagd nebst den zugehörigen Instrumenten sind eine wahre Fundgrube sprachlicher Belehrung, für die dieses Werk überhaupt eine reiche, mit größter Sorgfalt und Sachkunde aufgenommene Stofffülle bringt. Kultur-

historisch und volkskundlich ist der Abschnitt über Alkohol, Tabak und Opium wieder sehr gehaltvoll. Sie sind in Ost-Turkistan sehr verbreitet. Alkoholica sind trotz des islamischen Verbotes sehr beliebt, doch ist Trunksucht selten. Merkwürdig ist alsdann, daß die vortrefflichen Trauben nicht zu Wein verarbeitet werden, sondern 5 lediglich zur Herstellung von Rosinen verwertet werden. Sehr beliebt ist Bier (*arpa suyu*, d. h. Gerstenwasser), das ein deutscher Brauer aus Sachsenhausen in Andiǧan herstellt. Das Tabakrauchen ist bei Männern und Frauen gleich stark verbreitet. Die Wasserpfeifen zeigen zum Teil merkwürdige Formen; neben dem Flaschen- 10 kürbis steht das Horn des Jak resp. ihre Nachbildung in Metallen. Die Ornamente dieser Pfeifen müssen auf eine alte Überlieferung zurückgehen. Sie erinnern an die Blumenornamente in den alten Wandgemälden Ost-Turkistans.

Was das heutige Turkistan an Resten seiner Volkskunst birgt, 15 ist uns heute von geschichtlich großer Bedeutung, seit durch die Funde Sven Hedins und die sich anschließenden archäologischen Forschungen hier eine reichhaltige alte Kultur aufgedeckt ist. Niemand aber hat mit so großer Hingabe und so reichem Erfolge an der Aufdeckung dieser versunkenen Welt gearbeitet wie A. v. 20 Le Coq. Er war deshalb auch der berufene Interpret der modernen Volkskunst, der er mit umfassendem historischen Verständnis gegenüber getreten ist. Sein Werk ist eine der wertvollsten Leistungen der modernen Völkerkunde, in jeder Hinsicht, sachlich, historisch wie sprachlich, eine höchst bedeutende Leistung. Die glänzende 25 äußere Form, die sich besonders in den schönen und reichhaltigen Abbildungen darstellt, entspricht völlig dem innern Wert des ausgezeichneten Werkes.

R. Stübe.

Bālamāgha. Māgha's Śiśupālavadha im Auszuge bearbeitet von Carl Cappeller. Berlin W. 35, Stuttgart, Leipzig, 30 Verlag von W. Kohlhammer, 1915. XX + 188 SS. M 6.—.

Von der Hand eines der hervorragendsten Indologen Deutschlands liegt hier eine sehr nützliche Arbeit vor, die dazu dienen soll, den Sanskritschülern, aber auch einem fernerstehenden Publikum von den Schwierigkeiten und zugleich den Schönheiten, die an der 35 späteren Kāvyaliteratur haften, eine Vorstellung zu geben. Cappeller hat es aus Gründen, die in der Vorrede entwickelt werden, nicht für gut befunden, uns Māgha's berühmtes Dichtwerk in vollständiger Gestalt — Text und Übersetzung — zu bieten. Statt dessen gibt er hier etwas weniger als ein Drittel des ganzen Gedichtes in Text 40 und Übersetzung, wozu sich kritische und grammatische Anmerkungen, ein Glossar über früher nicht literarisch belegte Wörter sowie Verzeichnisse der Metra, der Redefiguren und der im Texte angewandten Regeln Pāṇini's und Vāmana's fügen. Dazu kommt noch (p. X—XIX)

eine Einleitung, die in knapper aber klarer Form das wichtigste über Māgha und sein Epos mitteilt.

Die hier gegebenen Teile des Śiśupālavadha schließen die schwierigsten Künsteleien des Werkes aus. An Stellen, die uns durch ihre äußerst gekünstelte und geschraubte Ausdrucksweise fremdartig erscheinen, fehlt es dennoch nicht, und ein jünger Indologe tut wahrscheinlich gut, wenn er, ehe er an dieses Gedicht Hand legt, wenigstens mit dem Raghuvaṃśa eine etwas eingehendere Bekanntschaft gemacht hat. Man hätte auch wohl wünschen dürfen, daß aus dem jetzt zugänglichen Kommentare des Mallinātha größere Stücke angeführt worden wären; man wird sich wohl jetzt dazu geneigt fühlen, beim Durcharbeiten des Werkes von der deutschen Übersetzung etwas zu viel Gebrauch zu machen. Und eine Übersetzung in eine moderne Sprache — wie ausgezeichnet sie auch immer sei — trägt doch zum wirklichen Verständnis eines Sanskrittextes noch lange nicht so viel bei, wie ein guter einheimischer Kommentar.

Für ein paar unbedeutende Anmerkungen, die natürlich den Wert des Buches nicht im geringsten herabsetzen wollen, mag hier Platz sein; sie betreffen fast ausschließlich die Übersetzung und die daran angefügten Anmerkungen.

In I, 10 wird *tuṣārāñjanaparvatāu* durch: „zwei Berge von Schnee und Augensalbe“ übersetzt; besser ist wohl „die Berge Himavant[1]) und Añjana“. — Auf S. 84, Anm. 3 heißt es: „als Töter der Schlange Ahi“; besser wohl „als Töter des Vṛtra“. — Zu II, 12 hätte auf S. 89 eine Anmerkung über den Gebrauch des *Surā*kusses beigefügt werden können, wobei auf Geldner, Der ṚV. in Auswahl II, 198 zu verweisen wäre. — II, 26^b wird m. E. besser folgendermaßen übersetzt: „Wenn einmal der Baum der Feindschaft Wurzel gefaßt hat, so sind (daran) eine mächtige Wurzel die Weiber“. — In IV, 16 sollte es heißen: „die jungen Nīpawälder“. — In V, 40 ist wohl „erscholl“ eine etwas blasse Wiedergabe von *aśobhata*. — Zu VI, 15 hätte bemerkt werden sollen, daß der Sohn des Windes = Bhīma ist. — VII, 38 sollte es heißen: „einen lieben Freund, einen Opferpriester, einen Verwandten“. — VII, 50 liegt doch wohl in *anargha* „ohne Ehrengabe“ und „preislos, unschätzbar“ ein Wortspiel vor. — Zu S. 146, Anm. 3: X, 32 versteht der Dichter unter der Dreiwelt offenbar nicht Erde, Luft und Himmel, sondern Unterwelt, Erde und Himmel. — XI, 1^{c-d} hätte wohl etwas wortgetreuer übersetzt werden können. — In XII, 5 lies: „des Wagens“; *āpūritadiṅmukho* ist in der Übersetzung ausgelassen worden. — Gehört in XII, 9 *abhidhvanadbhiḥ* wirklich nicht zu *jaladāir*? — In XII, 41 ist „dreikräftig“ unklare Übersetzung von *tridhāman*; besser wohl „Beherrscher der Dreiwelt“. — Auf S. 172 unten ist „*putrakāmyati* nach P. III, 1, 9^a etwas

1) Vgl. *tuṣāragiri* usw.

undeutlich, da ja im Texte *arthakāmyati* steht. — Auf S. 174 oben steht *mṛgavidriṣāṃ paśyatām*, im Texte aber *miṣatām*; da ja *paśyatām* an dieser Stelle metrisch unrichtig wäre, liegt hier wohl einfach ein Versehen vor. — Auf S. 178, Anm. zu V. 26 steht *gatatamasāir*, im Text aber *gatasaṃtamasāir* (?). 5

Ziemlich zahlreich sind die Druckfehler. Außer den im Buche selbst verbesserten Stellen habe ich mir noch die folgenden notiert, ohne dabei auf Vollständigkeit Anspruch zu machen: I, 18[a] lies *bruvantaṃ*. — II, 25[a] lies *saṃdhir*. — III, 1[b] muß es wohl *uṣṇāṃśur* heißen, da *uṣmāṃśur*, das sich weder im PW noch im pw vorfindet, in das Wortverzeichnis nicht aufgenommen worden ist. — 10 IV, 26[a] lies *iśvaro*. — 27[a] lies °*śikharāugha*°. — V, 21[a] lies °*ōddharāiḥ*. — 23[b] lies *janâvaruddhô*°. — 42[b] lies *kṣipadbhir*. — 43[a] lies *ukṣṇāṃ*. — VIII, 46[a] lies *śaṭha*. — IX, 8[b] lies *abhidhāya*. — X, 29[a] lies °*kṣamā*-. — S. 89, Z. 7 lies „Bedachten". 15 — S. 97, Anm. 5 lies „Hiraṇyakaśipu". — S. 109, Z. 10 lies „das"; Z. 24 lies „aber". — S. 140, Z. 21 lies „deine". — S. 170, Z. 23 lies *śroṇibhāgāś*; Z. 33 lies *prathamam*. — S. 185 lies „Śārdūlavikrīḍita" und „Udgatāstrophe". — S. 186, Z. 8 lies *utprêkṣā*. — S. 187, Z. 4 lies „Pāṇini's". 20

Doch sind dies nicht Fehler, die den sonst hohen Wert des Buches verringern können. Besonders als Leitfaden bei Vorlesungen und Übungen, aber auch beim Selbststudium wird sich Cappeller's Werk sehr nützlich erweisen, und wir dürfen somit diese Bereicherung der indologischen Literatur freudig begrüßen. Es sei mir 25 auch vergönnt, meiner Bewunderung darüber Ausdruck zu geben, daß in dieser unerhört schwierigen Zeit deutsche Verfasser und Verleger noch damit fortfahren können, unsere Wissenschaft, die doch nie ein breiteres Publikum beanspruchen kann, mit neuen Schätzen zu bereichern. 30

Upsala. Jarl Charpentier.

Kleine Mitteilungen.

Nachtrag zu ZDMG. 70, 321—353. — S. 338. „Sprachliches". Ich habe leider vergessen, darauf hinzuweisen, daß auch A. Cohen (Manchester) den Gegenstand behandelt hat (Arabisms in Rabbinic Literature, Jewish Quarterly Review, N. S., 1912—13, III, 5 221—233), obzwar ich den Artikel seinerzeit gelesen hatte. Die Belegstellen sind bei A. Cohen durchaus dieselben wie bei mir; von seinen Ergebnissen hätte ich nur weniges herübernehmen können. So betreffs des Wortes מסלסלה (bei ihm Nr. 3, bei mir Nr. 11), das er gar nicht erklärt, während ich, wie ich glaube, den Sinn des 10 Wortes überzeugend klar gemacht habe. Hingegen verzeichne ich gern, daß er für כס (bei ihm Nr. 13, bei mir Nr. 14) auf arab. *kassa* „to grind", *maksūs(un)* „bruised, pounded" verweist, was mir sehr beachtenswert scheint.

S. 351. Die dort berührte „merkwürdige Religionsübung der 15 Araber" hat, wie mir Prof. I. Goldziher mitteilt, schon mehrere Erwähnungen gefunden; auch nach Ibn Sa'd VI, 150, 17 brechen die Tiere bei einem Begräbnis in Klagen aus, was Frazer, Golden Bough[3] I, 287 vom allgemeinen Gesichtspunkt behandelt. Goldziher selbst behandelt den Gegenstand in seinen Muhammedanischen 20 Studien I, 242 und in der Nöldeke-Festschrift S. 310.

Eine arabische Sitte, die ich nicht erwähnt habe, birgt sich, worauf mich ebenfalls Goldziher aufmerksam machte, in dem Satze bei M. Lonzano, Ma'arikh, p. 64, s. v. מיסון, ein Satz, den er aus Jelamdenu (Midraš) zu Genesis Anfang zitiert, der sich aber 25 bei uns (s. Tanḥuma ed. Buber I, p. 2, vgl. meine Lehnwörter II, 337) anders und zwar wie folgt findet: Eine Matrone fragt einen berühmten Rabbi: In wie viel Tagen hat Gott seine Welt erschaffen? Er: [Eigentlich] alles vom ersten Tage an, (nur ist alles erst sukzessive seiner Bestimmung übergeben worden). Denn, so wird aus-30 geführt, genau so wie du, wenn du ein Mahl (ἄριστον) veranstaltest, obzwar du die Speisen alle auf einmal gekocht hast, sie nicht promiscue auftragen, sondern nach Gängen (μίσσος = missus) vorsetzen wirst, so tut es auch Gott. — Bei Lonzano nun lautet dieser Midraš-Satz: „Ich (die Matrone spricht) trage sie ihnen nur nach 35 Gängen auf, und nicht nach Art der Araber, die alle ihre Speisen auf einmal auftragen". Dem Tenor des Satzes nach gehört auch letztere Bemerkung zum Midraš, und ist nicht etwa eine Glosse

Lonzano's, der allerdings (im 17. Jahrhundert) diese arabische Sitte auch anderswoher kennen konnte.

Schon gleichzeitig mit meinem Artikel habe ich einen Nachtrag geliefert, in welchem ich auf Steinschneider, Polem. u. apolog. Lit. verwiesen habe, als auf ein Buch, in welchem ein Teil meines Themas bereits verarbeitet wurde (oben S. 353). In gleicher Weise verwies Steinschneider selbst auf sein Buch, als er (in Hebr. Bibliogr. 18, 124) das Buch von Gastfreund besprach (Mohammed nach Talmud und Midrasch, II. Abt., Wien 1877). Mir genügt es, wenn ich nun nachträglich Gastfreund genannt habe; in merito habe ich aus seinem Buche nichts nachzutragen.

S. Krauss.

Zu ZDMG. 70, 521f. — Zum letzten Abschnitt der Seite 524 erwähne ich: Auch das verstümmelte Zwölfminen-Gewicht des Dungi, s. diese Zeitschr. Bd. 61, S. 394, Nr. 1, hat Entenform, und eine Wägung ist noch nicht veröffentlicht. Man könnte daher an eine Identität mit dem von mir oben erwähnten Gewichtstück denken. Doch wurde es wie eine Neuerwerbung behandelt (s. o.), während Nr. 1 seit Jahrzehnten bekannt ist. Die anscheinend gute Erhaltung und die Größe sprechen ebenfalls dagegen. — Ein Schreib- und ein Druckfehler, die in Klio XIV, 502, der Vorlage von S. 522f. des Bandes 70 dieser Zeitschrift, stehen geblieben waren, sind hier noch zu berichtigen: S. 522, Z. 33 lies „10 : 9“ (wie auch in der Rechnung), Z. 34 statt „Gewichtsnorm“ lies „Gewichtsmine“.

C. F. Lehmann-Haupt.

Moḥammed—Mehmed. — Wie Herr Prof. Nöldeke mir freundlichst mitteilt, hat G. Jacob in einem mir nicht näher bekannt gewordenen Vortrage „die Form Mehmed für die Mitte des 15. Jahrh. festgestellt“. Da so der Schein entstehen könnte, als habe ich in: Der Islam VII, 345 den Namen محمد fälschlich Mohammed umschrieben, obwohl mir natürlich die Formen der Byzantiner (*Μεχεμέτ* bei Ducas, *Μεχεμέτης* bei Critobulos, *Μεχμέτης* bei Chalcondylas, s. C. Müller, FHG. V, 52) bekannt waren, so dürfte es, um einen Irrtum nicht erst einwurzeln zu lassen, nützlich sein, auf die Frage noch einmal zurückzukommen. Darauf, daß in vokalisierten türkischen Handschriften wie z. B. Wien, Tengn. 80 مُحَمَّد geschrieben wird und zwar nicht etwa im Namen des Propheten (s. Müller a. a. O.), sondern in dem der Sultane, soll nicht zu viel Gewicht gelegt werden; die Schreibung könnte ja konventionell und von der Aussprache unabhängig sein. Daß man aber, mindestens in Literatenkreisen diesen Namen Mohammed gesprochen hat, dürfte sich daraus ergeben, daß er in den bei den Historikern so zahlreich eingestreuten „Gedichten“ sowie in Chronogrammen ⏑ – – gemessen wird. Um nicht für selbstverständliche Dinge in dieser knappen

Zeit unnütz Papier zu verschwenden, setze ich nur ein paar Zitate hierher, ohne sie auszuschreiben; s. für Mohammed II: ʿĀšyqpāšāzāde, 124, 14; 139, 5; Saʿdüddīn: I, 384, 11, 22; 386, 19; (abgesehen von dem persischen Verse 409, 19); 428, 28; 431, 2; 434, 6; II, 271, 16; für Mohammed IV: Evlija I, 274 u., den Sohn Sulaiman's I. ebd. 349, 12, 14. Damit dürfte die Berechtigung den nur in Originalschrift überlieferten Namen eines sonst unbekannten Bestellers einer Urkunde Mohammed zu umschreiben, hinlänglich erwiesen sein.

C. Brockelmann.

Zu meinem Aufsatz ZDMG. 70, 449 ff. — Herr Prof. Dr. I. Goldziher sendet mir in liebenswürdiger Weise folgende Bemerkungen und Verbesserungen: S. 450, 14 (und anderswo) lumʿa lies lumaʿ. — 452, 7: امراة lies أُمَرَاءَ. — 453, 2: statt 5, 2 lies 2, 6. — ib. 7: بقى lies يبقى (vgl. zur Phrase Koran 74, 27). — 455, 1 und Anm. 1: statt ليل الليل lies ليل أليلُ (Begriffspraeponderanz durch Etymon *ʾafʿalu*). — 457, Anm. 3, Z. 3 v. u.: البالغة lies البلاغة. — 458, Anm. 2, Z. 4: المشدّة lies المشدّدة. — 459, 10: بالخيمْ lies بالخيرِ. — 461, Anm. 1, Z. 3: ist das Fragezeichen zu streichen: „es war ihm alle [Arbeits]leistung erlassen". — 467, 6: der Vers ist aus Imruʾul-Ḳaisʾ Muʿallaḳa. — Ib. 24: vgl. auch Kāmil 582, 3, nachgeahmt von Ḳuḥaif bei Gumaḥī ed. Hell 153, 14. — Ib. letzte Zeile: نيتها lies بيتها und zu ظعينة vgl. Goldziher, Abh. zur arab. Philol. I, 123, also nicht Sänfte. — 473, 14: بحر lies نحو. — Ib. 15: شعراء lies شِعْرًا. — 474, 2: der Prediger ist Ḥaǧǧāǧ (s. Ibn Ḳut. Muḫtalif al-ḥadīṯ 100, 9). Ein fast identischer Ausspruch Ġazālī's اللهمّ أره الحقّ حقّا وارزقه اتّباعه وأره الباطل باطلا وارزقه اجتنابَه bei Goldziher, Stellung der alten islam. Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften 33, Anm. 2 (der noch durch weitere fünf Stellen belegt werden kann). — 475, 5: جهليّتها lies جاهليّتها.

Herr Dr. S. Eppenstein macht mich darauf aufmerksan, daß die auf S. 470, 25 angeführte Analogie von Ps. 102, 1 mit سقّاك sich auch in Mose ibn Ezra's Kitāb al-muḥāḍara (Spezimen ed. Kokowzow in Wostotschnija Zamjetki, Petersburg 1895, S. 207, 15) findet: ومثله שיח ולפני י״י ישפך שיחו والعرب تقول للرجل المتكلّم سقّاك. Seine Quelle war wohl ibn Balʿām.

Samuel Poznański.

Wissenschaftlicher Jahresbericht

über die morgenländischen Studien im Jahre 1916.

Die abessinischen Dialekte und das Sabäo-Minäische (1915 und 1916).

Von

Franz Praetorius.

Ich vermute, daß durch die kriegerischen Ereignisse manche erwähnenswerte Arbeit über Abessinien nicht zu meiner Kenntnis gelangt sein wird. Und zwar nicht nur von den im Ausland erschienenen. Immerhin sind auf äthiopischem Gebiete zwei umfangreichere Arbeiten zu nennen, zunächst Mercer's[1]) Buch über die äthiopische Liturgie, welches seinen Gegenstand in großem geschichtlichen Zusammenhange zu behandeln versucht. Sodann Varenbergh's[2]) Studien zur abessinischen Reichsordnung, die uns ein späteres, bereits mit amharischen Bestandteilen durchsetztes Originalwerk der äthiopischen Literatur zugänglich machen.

Kleinere literargeschichtliche Untersuchungen verdanken wir Grohmann[3])[4]). Sie zeigen uns die äthiopische Literatur wieder in der bekannten wesentlichen Abhängigkeit vom übrigen christlichen Orient.

Auf dem Gebiete des Sabäo-Minäischen ist die vieljährige Ruhepause zum Abschluß gekommen, und eine größere Anzahl von Arbeiten ist zu nennen, die unsere Kenntnis nach verschiedenen Richtungen hin wirklich erweitern. Zunächst hat Grohmann[5]),

1) Samuel A. B. Mercer, The Ethiopic Liturgy, its Sources, Development, and present Form. Milwaukee—London 1915. XVI, 487 SS. — Vgl. ZDMG., Bd. 70, S. 271. GGA. 1916, S. 625—656.

2) Joseph Varenbergh, Studien zur abessinischen Reichsordnung (Šer'ata Mangešt). (Z. Ass., 30. Bd., S. 1—45.)

3) Adolf Grohmann, Reste einer neuen Rezension der Kindheitsgeschichte Jesu in den Ta'āmra 'Iyasūs. (WZKM., 28. Bd., S. 1—15.)

4) Adolf Grohmann, Alter und Blütezeit der äthiopischen Marienpoesie. (WZKM., 29. Bd., S. 321—322.)

5) Adolf Grohmann, Göttersymbole und Symboltiere auf südarabischen

früheren Spuren O. Weber's folgend, ausführlich über die südarabischen Göttersymbole gehandelt und sie mit anderen Kulturkreisen in Zusammenhang gesetzt. Weiter gibt Grohmann eine Ordnung „Ḳatabānischer Herrscherreihen"[1]). Sodann haben die in 5 Aussicht gestellten Arbeiten von Rhodokanakis (vgl. ZDMG., Bd. 68, S. 441) zu erscheinen begonnen. Man glaubt die Inschriften bereits soweit zu verstehen, daß die vor fast einem Jahrzehnt von M. Hartmann in großem Maßstabe unternommenen archäologischen Versuche nunmehr in Einzeluntersuchungen erweitert und vertieft 10 werden können[2])[3]). Aber auch grammatische Fragen und Inschriftenerklärung sind von Rhodokanakis mehrfach in Angriff genommen worden[4])[5]).

Über die heutigen Sprachen Südarabiens hat Bittner[6]) weiter gehandelt.

15 Ägyptologie (1916).

Von **Günther Roeder.**

Der Krieg dauert weiter und verlangt immer mehr die Kräfte der wissenschaftlichen Arbeiter für sich. Die Grabungen und Aufnahmen in Ägypten haben fast ganz aufgehört, die europäischen 20 Gelehrten stehen zum großen Teil im Heeresdienst, die Zeitschriften[7])

Denkmälern. (Denkschriften der K. Akademie der Wissenschaften zu Wien. Phil.-hist. Klasse. 58. Bd.) Wien 1914. 104 S. quart.

1) Anzeiger der philos.-histor. Klasse der K. Akademie der Wissenschaften in Wien. Jahrg. 1916, Nr. X.

2) N. Rhodokanakis, Der Grundsatz der Öffentlichkeit in den südarabischen Urkunden. (Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-hist. Klasse. 177. Bd.) Wien 1915.

3) Nik. Rhodokanakis, Die Bodenwirtschaft im alten Südarabien. (Anzeiger der phil.-hist. Klasse der K. Akademie der Wissenschaften in Wien. Jahrg. 1916, Nr. XXVI.) Wien 1916.

4) Nik. Rhodokanakis, Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen. 1. Heft. (Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften. 178. Bd.) Wien 1915.

5) N. Rhodokanakis, Die Inschriften Os. 10 und 16. (WZKM., Bd. 29, S. 351—354).

6) Maxmilian Bittner, Studien zur Šḫauri-Sprache . . . 1. Zur Lautlehre und zum Nomen im engeren Sinne. 2. Zum Verbum und zu den übrigen Redeteilen. (Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Klasse. 179. Bd.) Wien 1915. 1916.

7) Von den Zeitschriften habe ich gesehen: Orientalistische Literatur-Zeitung 19 (1916); Sphinx 20 (1916), 1—107; Annales du Service des Antiquités de l'Égypte 15 (1915), 1—286; Ancient Egypt 1—3 (1914—16); Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale au Caire 12 (1915), 1—159; Journal of Egyptian Archaeology 1—3 (1914—16); Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 36—38 (1914—16); Recueil de travaux relatifs à la philologie et l'Archéologie égyptiennes et assyriennes 36—38 (1914—16); Revue archéologique, série V, tome 4, bis S. 328 (Oktober 1916).

sind eingeschränkt und die üblichen Bibliographien[1]) erscheinen kaum noch — da kann man von einem Jahresbericht über Ägyptologie weder Vollständigkeit noch bedeutungsvollen Inhalt erwarten. Und doch ist trotz aller Ungunst der Zeiten auch dieses Mal wieder allerlei Wichtiges mitzuteilen. Ich möchte den Bericht auch nicht 5 unterdrücken, weil mir ein Teil der ausländischen Neuerscheinungen zugänglich geworden ist; einige Lücken der früheren Berichte habe ich auszufüllen versucht.

Der Krieg hat noch weitere Opfer aus dem Kreise der Ägyptologen gefordert; von englischen Fachgenossen sind der Zeichner 10 Dixon, der klassische Archäologe Frost und der Ägyptologe Dr. Walker gefallen. Ferner hat ein Zufall es gefügt, daß im Laufe eines Jahres mit Maspero[2]), Pierret, Grébaut und Amélineau die ganze ältere Generation der französischen Ägyptologen gestorben ist. Zu ihnen hat sich auch der Semitist Halévy gesellt; ebenso 15 muß der Tod von Lord Cromer erwähnt werden, wo es sich um das Land Ägypten handelt. Amerika hat die beiden Mäcene Theodore M. Davis und Eckley B. Coxe jun. verloren, von denen der Erste die thebanischen Königsgräber freilegen ließ, während dem Zweiten Philadelphia seine Grabungen verdankt. Ayrton, 20 durch die Grabungen des Egypt Exploration Fund bekannt, ist in Ceylon ertrunken. Der verstorbene Naturforscher Klunzinger war einer der besten Kenner des gegenwärtigen Ägyptens[3]).

Ausgrabungen und Aufnahmen. Die Altertümerverwaltung des Ägyptischen Staates hat den vorderen Teil des Amontempels 25 von Luksor von den Schutthaufen und den auf ihnen stehenden Häusern gesäubert, die einen Teil des Tempels bisher verdeckten; die Freilegung ist um so interessanter, als unter den beseitigten Gebäuden ein Heiligengrab war, das bisher als unantastbar galt, ferner das Wohnhaus des deutschen Konsularagenten, das dem Be- 30 sitzer zwangsweise abgenommen worden sein soll[4]). Legrain hat den Amontempel von Karnak in der gleichen Weise wie früher aufgeräumt und ist zum Montempel übergegangen[5]); wegen seiner Arbeitsweise hat er die heftigsten Angriffe durch den englischen

---

1) Nützlich sind: Jahrbuch des Kaiserl. Deutschen Archäologischen Instituts 30 (1915); American Journal of Archaeology 20 (1916). Ausgezeichnet und reichhaltig sind: Griffith, Bibliography Ancient Egypt, in Journal of Egypt. Arch., for 1912—13—14 in 1 (1914) 254—291; for 1914—15 in 2 (1915) 234—252; for 1915—16 in 3 (1916) 257—277.

2) Seine letzten Arbeiten sind: G. Maspero, Chansons populaires recueillis dans la Haute Égypte. Caire 1914. 8⁰. Fr. 6,50. (Service des Antiquités.) — Maspero, L'Égyptologie, in dem Sammelwerk „La Science française" für die Eröffnung des Panama-Kanals in San Franzisko.

3) Nachgelassenes Werk: C. B. Klunzinger, Erinnerungen aus meinem Leben als Arzt und Naturforscher zu Koseir am Roten Meer. Würzburg 1915. 8⁰. 89 S. 15 Abbild. M. 2.—.

4) Cicerone 8 (Oktober 1916), 412; ferner die Tageszeitungen.

5) Bull. Inst. Franç. Caire 12 (1915), 75—124.

Architekten Somers Clarke erfahren, die auch seinem Kollegen Barsanti[1]) für seine Wiederherstellungen der Tempel nicht erspart werden würden, wenn man sich mit ihm beschäftigte. Von den nubischen Tempeln, die der Service des Antiquités hat auf-
5 nehmen lassen, sind zwei weitere Hefte der Veröffentlichung erschienen[2]); im gleichen Gebiet hatte die Landesaufnahme des ägyptischen Staates Grabungen durch Reisner veranstalten lassen, dessen Nachfolger jetzt den Bericht über die Stadt und die Friedhöfe von Dakke, römisch Pselchis, vorlegt[3]). Aus dem Kreise
10 der Archäologen der Ägyptischen Staatsverwaltung ist ein Führer durch Alexandria hervorgegangen, der sowohl die antiken Reste wie die moderne Stadt umfaßt und ebenso für das Museum der griechisch-ägyptischen Altertümer gilt[4]).

Eine Reihe von Berichten über die Grabungen und Auf-
15 nahmen der an dem Kriege beteiligten Völker sind nachträglich erschienen; die Unternehmungen selbst sind im letzten Winter vor dem Kriege ausgeführt und haben mit ihm so gut wie vollständig aufgehört, wenn man einigen englischen Grabungen absieht. Die von Petrie geleiteten Gesellschaften[5]) haben an sechs Stellen in
20 Unter- und Mittelägypten gegraben oder Aufnahmen gemacht und dabei manche ältere Untersuchung vervollständigt; von den Einzelheiten hebe ich den Staudamm im Wadi Gerrawi hervor, den wir unserem soeben 80 Jahre alt gewordenen Schweinfurth verdanken, und eine Monographie über die Kopfstützen sowie mikro-
25 skopische Untersuchungen von Leinenstoffen der 1.—5. Dynastie. Die Nachuntersuchung der Friedhöfe von Abydos[6]) hat manche Einzelheit von Interesse für die Gräber aller Zeiten ergeben; aber ebenso bemerkenswert ist es, daß die Bearbeitung der Funde in den letzten Jahren doch viel sorgfältiger als früher geschieht, so-
30 wohl nach der archäologischen wie nach der philologischen Seite hin. Die 1911 veranstaltete Grabung bei Karkemisch hat besonders hethitische Gräber und Inschriften gebracht[7]). Earl of Carnarvon

---

1) Ann. Serv. Ant. Égypte 15 (1915), 148—176.

2) Henri Gauthier, Le temple de Kalabshah, 3. fasc., Cairo 1914. Fr. 30.—. — Aylward M. Blackman, The temple of Bigeh. Cairo 1915. Fr. 49.25.

3) Cecil M. Firth, Report for 1909—1910 (Archaeological Survey of Nubia). Cairo 1915.

4) E. Breccia, Alexandrea ad Aegyptum. Guide de la ville ancienne et moderne et du Musée gréco-romain. Bergamo 1914. Instituto ital. d'arti graf. 16. XI, 319 S., 200 Abbild.

5) W. M. Flinders Petrie and Ernest Mackay, Heliopolis, Kafr Ammar and Shurafa (British School of Archaeology in Egypt and Egyptian Research Account, 18. year, 1912). London 1915. 4⁰. 55 S. 58 Taf. M. 25.—.

6) Edouard Naville, T. Eric Peet u. a., The Cemeteries of Abydos. Part I—III (Egypt Exploration Fund 33—35). London 1914—1915. 4⁰. Je 54—133 S., 21—39 Taf. Je 25 s.

7) Carchemish. Report on excavations at Djerabis on behalf of the British

hat in Theben das Grab des Königs Amenophis I. gefunden, dessen Totentempel schon früher bekannt geworden war[1]). Somers Clarke[2]) hat die Grenzfestungen, die vom Alten bis zum Neuen Reich in Nordnubien von den Ägyptern angelegt worden sind, genau beschrieben und ihre Konstruktion und Verwendung unter Beigabe von gezeichneten Plänen erklärt; wir kennen aus einem Papyrus auch die Namen aller dieser Festungen[3]). Der von dem Egypt Exploration Fund freigelegte Pfeilersaal aus Assuangranit in Abydos[4]), wohl ein Kenotaph König Sethos I., ist immer noch nicht geklärt, vielleicht bringt die zukünftige Vollendung der Grabung eine Entscheidung über den ungewöhnlichen Bau. Das amerikanische Komitee des Egypt Exploration Fund hat während des Krieges selbständig Ausgrabungen veranstaltet; in einem Friedhof des Neuen Reichs gegenüber von Abydos fand man die sogenannten *pan-graves* und auch mykenische Bügelkannen[5]). Die wichtigsten englischen Veröffentlichungen der Kriegsjahre berichten jedoch nicht über Ausgrabungen, sondern geben in sorgfältigen Aufnahmen die Darstellungen oberägyptischer Grabanlagen wieder. Einmal hat der Egyptian Research Account nach langer Pause wieder arbeiten lassen, und zwar hat der zeichnerisch geschulte Ägyptologe in den Felsengräbern von Meïr ein kunstgeschichtlich und inhaltlich so dankbares Gebiet gefunden, daß seine Bände gehaltreich sind[6]). Ferner hat Gardiner eine Veröffentlichung der thebanischen Privatgräber begonnen, in denen für viele Kräfte Raum ist; der erste Band ist in den Zeichnungen wie in der inhaltlichen Bearbeitung ausgezeichnet[7]). Daneben kann ein Aufsatz mit zahlreichen Photographien aus dem Tempel Ramses II. in Abydos nur als vorläufige Arbeit erwähnt werden[8]). Ein englischer Beamter hat auf einer Reise durch die

---

Museum, conducted by C. Leonard Woodley and T. E. Lawrence. Part I: Introductory by D. G. Hogarth. London 1915.

1) Howard Carter in Journ. of egypt. arch. 3 (1916), 147—14, mit pl. 17—23.

2) eb. 155—179, mit pl. 24—32.

3) Gardiner eb. 184—192.

4) Borchardt in Klio 14 (1915), 498—502; vgl. Naville in Archaeological Report des Egypt Exploration Fund 1911/12, pl. 2—3 und in Journal of egypt. arch. 1 (1914), 159—167 und in Journal de Genève, abgedruckt in Revue archéolog., 4. serie, 24 (1914), 107—113.

5) Wainwright in Journ. of egypt. arch. 2 (1915), 202—203 mit pl. 25—26.

6) Aylward M. Blackman, The rock-tombs of Meir. Part I—III (IV noch in Vorbereitung). London 1914—15. 4⁰. Je 41—46 S., 33—39 Taf. (davon 3—5 farbig). Je 25 s. — Kurze Berichte: Blackman in Journal of egypt. arch. 1 (1914), 182—84; Ahmed Bey Kamal in Ann. Serv. Ant. Égypte 15 (1915), 209—258.

7) The Theban Tombs Series, vol. I: Nina de Garis Davies and Alan H. Gardiner, The Tomb of Amenemhēt (Nr. 82). 120 S., 49 Taf. (davon 4 farbig). 30 s. London, Egypt Explor. Fund 1915.

8) Miss Murray in Ancient Egypt 3 (1916), 121—138.

Bergwerke auf der Sinaihalbinsel sorgfältig beobachtet[1]); ein amerikanischer Mineraloge ergänzt ihn für die dortigen Türkisminen[2]).

Die Franzosen haben keine größeren Ausgrabungen unternommen, sodaß die wenigen erschienenen Berichte sich auf Reisen beschränken. 5 Clédat hat an einer ganzen Reihe von Stellen in der Nähe des Suez-Kanales gearbeitet und dort kleinere Denkmäler aller Art und Friedhöfe spätägyptischer und christlicher Zeit gefunden, die ein besonderes geographisches Interesse haben[3]). In derselben Gegend ist ein Geograph und ein Mineraloge gereist, die gemeinsam im 10 wesentlichen eine unveränderte Gleichartigkeit der Landschaft vom Altertum bis zur Herstellung des Kanales festgestellt haben wollen[4]). Ein anderer Franzose ist an der Küste westlich von Alexandria nach den noch nicht endgültig festgelegten Städten Paraetonium und Apis gereist[5]). Ein französisches Buch als Baedeker für ge-15 bildete Reisende ist von geschulter Hand allgemeinverständlich angelegt[6]).

Der letzte Winter vor dem Kriege zeigte die deutschen Grabungen[7]) in starkem Betriebe: In Tell el-Amarna[8]) ließ die Deutsche Orient-Gesellschaft die Residenz Amenophis IV. mit ihren 20 Wohnhäusern wieder auferstehen und brachte aus den Bildhauerwerkstätten einzigartige Plastiken zum Vorschein. Die Badische Akademie arbeitete in dem Friedhof von Qarara und in der Stadtruine und den Gräbern von El-Hibe, im Wesentlichen mit Funden der lybischen und christlichen Zeit. Die Sieglin-Expedition holte sich aus zwei 25 Friedhöfen die Funde für das Leipziger Museum: in Gau-Antäopolis für die pharaonische Zeit, in Anibe für die nubische Kunst des Mittleren Reichs. Gleichzeitig für die Wiener Akademie und Herrn Pelizaeus in Hildesheim legte Junker[9]) die Mastabagräber westlich der großen Pyramide von Gise frei; unter den Funden 30 sind viele ungewöhnliche Stücke, und eine Werkstatt zur Anfertigung von Alabasterschälchen hat uns darüber belehrt, weshalb von den zahlreichen Statuen des Königs Chefren so wenig übrig geblieben ist. Zu den deutschen Arbeiten in Ägypten ist auch die von einem

---

1) G. W. Murray in The Cairo Scientific Journal 6 (1912), 264.

2) Joseph E. Pogue, The Turquoise. (Washington, National-Academy of Sciences, vol. XII, part II, 3. Memoir.) 4⁰. 162 S., 22 Taf. 1915.

3) Clédat in Ann. Serv. Ant. Égypt. 15 (1915), 15—48 und in Rec. trav. 37 (1915), 33—40 und 38 (1916), 21—31.

4) Couyat et Barthoux in Bulletin Institut Égyptien, Serie 5, Bd. 8, 129.

5) Fourtau eb. V, 8, 99.

6) Camille Lagier, L'Égypte monumentale et pittoresque. 240 S., 48 Taf. Brüssel-Paris, Vromant et Cie., 1914.

7) Borchardt in Klio 14 (1915), 477—488.

8) Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Nr. 55 vom Dezember 1914.

9) Junker in Anzeiger der philos.-histor. Klasse der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften, Wien vom 10. Juni 1914, Nr. XIV. S.-A., 45 S. mit 11 Taf., 5 Abbild. — Junker in Journ. of egypt. arch. 1 (1914), 250—253, mit pl. 39—40 und fig. 1.

Gräzisten und einem Ägyptologen zusammen ausgeführte Veröffentlichung[1]) zu rechnen, in der interessante Steinbruchinschriften auf Grund der Kopien eines französischen Fachgenossen untersucht worden sind; wir wollen hoffen, daß unsere Erwartung der gleichen Unparteilichkeit in wissenschaftlichen Dingen von den Franzosen nicht 5 enttäuscht wird.

Die italienischen Grabungen während der Jahre 1909—1914 bei Assiut, Gebelēn, südlich von Theben und bei Assuan haben dem Museum in Turin viele schöne Stücke aus allen Epochen zugeführt[2]). Die Russen haben im Süden ihres eigenen Landes in 10 den alten Kolonialorten Skarabäen und Figuren ägyptischer Gottheiten gefunden[3]).

Das einzige Volk, das auch während des Krieges die Grabungen fortgesetzt hat, sind die Amerikaner, die sich Europas Schwäche gegenüber auch in der Ägyptologie zum Teil nicht blöde gezeigt 15 haben. Das Metropolitan Museum in New York hat den ersten großen Tafelband mit einem Grabungsbericht ausgegeben und eröffnet damit eine Serie, auf die man gespannt sein muß; die Arbeiten sind ein Jahrzehnt hindurch in Ägypten mit bedeutenden Mitteln und durch tüchtige Kräfte ausgeführt, und die Veröffentlichung 20 scheint jetzt in derselben umsichtigen und gründlichen Weise unternommen zu werden[4]). Der Band berichtet über den Palast Ramses III. neben dem Tempel von Medinet Habu, in welchem sowohl sein Thron in der Empfangshalle wie die Baderäume neben den Wasserbehältern gefunden sind[5]). Diese Arbeiten und ebenso der Ab- 25 schluß der Untersuchung des Grabes des Königs Siptah[6]) sind für Theodore M. Davis ausgeführt, der früher schon die Mittel zur Untersuchung der Thebanischen Königsgräber hergegeben hatte. Die Mastaba des Perneb ist in Sakkara abgebrochen und in das Metropolitan-Museum überführt worden[7]); an seine Reliefs schließt sich 30 nicht nur eine Untersuchung der Mannestracht der älteren ägyptischen Zeit an[8]), sondern auch ein Versuch, den Kindern die

---

1) Friedrich Preisigke und Wilhelm Spiegelberg, Ägyptische und griechische Inschriften und Graffiti aus den Steinbrüchen von Gebel Silsile (Oberägypten) nach Kopien von Georges Legrain. Straßburg i. E. 1915. 4⁰. 24 S., 24 Taf. M. 20.—. 2) Cronaca delle Belle Arte 1 (1914), 92 – 93.

3) Touraieff in Publikationen der Kaiserl. Russ. Archäolog. Kommission, Bd. 45. Bulletin (Izviestia) der Kaiserl. Russ. Archäolog. Kommission 49, 128.

4) Arthur C. Mace and Herbert E. Winlock, The tomb of Senebtisi at Lisht. Publications of the Metropolitan Museum of Art, Egyptian Department, ed. Albert M. Lythgoe, vol. 1. New York 1916. 4⁰. XXII, 134 S. 85 Abbild., 33 Taf. in Photogravüre, 3 Taf. in farbigem Lichtdruck. — Anzeige in Bulletin of the Metropolitan Museum of Art, New York 11 (Dez. 1916), 257—259.

5) Henry Burton in Bulletin of the Metropolitan Museum of Art, New York, 11 (Mai 1916), 102—108 mit 10 Abbild.

6) Burton ebenda 11 (Januar 1916), 13—18 mit 7 Abbild.

7) A. M. L(ythgoe) ebenda 11 (Februar 1916), 32—36 mit 6 Abbild.

8) B. M. C. ebenda 11 (August 1916), 166—171, mit 9 Abbild.

ägyptischen Denkmäler durch eine ihrem Verständnis angepaßte Erzählung nahe zu bringen, wie überhaupt der Museumsunterricht dort ausgezeichnet organisiert ist[1]). Das Museum in Boston[2]) hat in Südnubien die Gräber der ägyptischen Statthalter des mittleren 5 Reichs gefunden und dabei das des Hepzefa, dessen Grabanlage in seiner Heimat Siut die bekannten Verträge zur Sicherung des Kultus an seinen Statuen enthält; bei der Bestattung dieser vornehmen Herren sind 200—300 Nubier mit Weibern und Kindern geopfert, die Beigaben sind teils von einheimischer Arbeit, teils von Ägypten 10 eingeführt. Reisner ist dann nach dem Gebel Barkal im Sudan gezogen und hat dort die Pyramiden der meroitischen Zeit untersucht; der Tempel ist von Thutmosis III. an erbaut und enthielt einen Stein, der um das Jahr 1 v. Chr. der Omphalos des Amon-Orakels war[3]). Oric Bates, jetzt Leiter des Peabody Museums der Harvard-Uni-15 versität, hat ebenfalls in Nubien angesetzt und im zweiten Katarakt Gräber von der Frühzeit bis zur christlichen Zeit gefunden, sodaß wir auch für diese Gegend in der Frühzeit eine mit Ägypten zusammenhängende, vom Mittelmeer bis zum oberen Nil reichende, gleichartige Kultur anzunehmen haben[4]). Bates hat vorher Hocker-20 gräber auf libyschem Gebiet bei Marsa Maṭruḥ mit Steingefäßen und anderen Beigaben freigelegt[5]). — Die Eckley B. Coxe Jr. Egyptian Expedition, die vor einem Jahrzehnt gute Grabungen und Aufnahmen in Nubien durchgeführt hat, wendet sich nach der Anstellung des Architekten Clarence S. Fisher für die Universität in Phila-25 delphia[6]) nunmehr nach Gise und Memphis, ohne viel Glück zu haben. Der Leiter erklärt in seinem Bericht, daß er nach Erklärung des englischen Protektorates über Ägypten vergeblich die deutschen und österreichischen Konzessionen auf Tanis und Gise angefochten habe. Angaben[7]), die sich bis jetzt nicht haben nachprüfen lassen, be-30 haupten, daß der Palast von König Menephtah in Memphis eine museumartige Sammlung von ägyptischen Geräten vorgeschichtlicher Zeit enthalten habe.

Museen. Aus den Jahren vor dem Kriege möchte ich noch die schöne Veröffentlichung der Sammlung von Tigrane Pascha 35 nachtragen, in der viele gute Stücke in ausgezeichneten Photographien, allerdings ohne Bearbeitung, enthalten sind[8]). Ferner einen Bericht über die Vergrößerung der ägyptischen Sammlungen

1) Miss Howe ebenda 11 (September 1916), 205—207.

2) Reisner in Bulletin of the Museum of Fine Arts, Boston 13 (1915), 71—83, mit 17 Abbild.

3) Reisner in Journ. of egypt. arch. 3 (1916), 220—221.

4) Bates, eb. S. 219—220.

5) Bates in Ancient Egypt 2 (1915), 158—165.

6) The Museum Journal (University of Pennsylvania, Philadelphia) 6 (Juni 1915), 63—102, mit Abbild.

7) Im American Magazine.

8) Daninos Pascha, Collection d'antiquités égyptiennes de Tigrane Pacha d'Abro. Paris, Leroux, 1911. 4⁰. 20 S. 64 Taf.

in München[1]). Endlich eine große Tafelpublikation mit ägyptischen Skulpturen des Britischen Museums[2]), die ich nicht habe einsehen können. Der Krieg hat all die großen Museumsveröffentlichungen zum Stillstand gebracht, die vorher im Gang gewesen sind und uns eine solche Fülle von Material vorlegten, daß es nicht mehr zu übersehen war und bei dem Mangel an zusammenfassenden Handbüchern in unserer Wissenschaft auch nicht mehr ausgenützt worden ist. Hoffentlich bringen die nächsten Jahre uns weniger eine neue Flut von Materialveröffentlichungen als eine Erschließung des bis jetzt Vorhandenen. Während des Krieges ist die archäologische Sammlung der Universität Zürich neu aufgestellt worden[3]); dabei haben die ägyptischen Denkmäler und Nachbildungen einen hervorragenden Platz erhalten. Eine Veröffentlichung der in Kassel aus kurfürstlich-hessischer Zeit vorhandenen Altertümer enthält auch zahlreiche ägyptische Stücke; allerdings sind gerade diese sowohl in der Wiedergabe wie in der Untersuchung sehr viel schlechter weggekommen als die griechischen Denkmäler[4]).

Der neueste Führer durch das große Museum von Kairo ist nunmehr eine französische Ausgabe[5]). Der große wissenschaftliche Generalkatalog der Denkmäler des Kairiner Museums ist nur um eine einzige Fortsetzung bereichert worden: ein zweites Heft der späten Sarkophage[6]); aus einem dieser Särge hat sich die Monographie eines hohen Beamten und Priesters ergeben[7]). Das Französische Institut in Kairo besitzt aus der Zeit von Bouriant her ein kleines Museum mit Stücken aller Zeit und Art[8]). Der neue Direktor der ägyptischen Abteilung des Louvre hat in einer sorgfältigen Studie ein schönes Feuersteinmesser der Frühzeit mit Elfenbeingriff veröffentlicht[9]). Das Museum von Marseille besitzt einige Särge aus dem Ende des Neuen Reichs, deren Inschriften wir mit einer Übersetzung kennen lernen[10]). In England hat das Britische Museum seine Veröffentlichung der hieroglyphischen Inschriften

1) Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst 1913, II, 159—165.

2) E. A. Wallis Budge, Egyptian sculptures in the British Museum. London 1914. 4°. 24 S., 54 Taf. 25 s.

3) (Hugo Blümner), Aus der archäologischen Sammlung der Universität Zürich. Zürich (1916). 4°. 2 S., 25 Taf.

4) Margarete Bieber, Die antiken Skulpturen und Bronzen des Kgl. Museum Fridericianum in Cassel. Marburg 1915. 4°. 116 S., mit Textabbild. 59 Taf.

5) Maspero, Guide du visiteur au Museé du Caire. 4. éd. Caire 1915. Fr. 6.50.

6) Catalogue Général du Musée du Caire: Gaston Maspero, Sarcophages des époques Persane et Ptolemaique I, 2. — Dazu Gauthier in Bull. Inst. Franç., Caire, 12, 53.

7) Gauthier in Bull. de l'Inst. Franç., Caire, 11 (1914), 53—59.

8) Gauthier eb. 125—144.

9) Bénédite in Comptes Rendus de l'Acad. des Inscr. 1914, 321.

10) Maspero in Rec. trav. 36 (1914), 128—145.

ohne Bearbeitung fortgesetzt[1]). Das Museum des University College in London ist neu eingerichtet worden und enthält eine Fülle von übersichtlich geordnetem Studienmaterial aus den Grabungen von Petrie[2]). Das jüngere Museum in Manchester[3]) hat eine gute
5 ägyptische Abteilung[4]), in der sich die bekannte Stele des Sebekchu mit dem Bericht über die Expedition nach Syrien um 2000 v. Chr. befindet[5]). Englische Privatsammlungen haben sich als ein dankbares Gebiet für kleine Veröffentlichungen gezeigt[6]); man sieht, daß die reichen Engländer, die in Ägypten gereist sind, doch
10 nicht nur Fälschungen gekauft haben. Gelegentlich sind wirklich wertvolle Stücke darunter[7]), wie die Statue eines Ehepaares der 18. Dynastie aus Koptos mit hübschen Inschriften[8]). Stark sind natürlich die Skarabäen vertreten, aber auch diese geben interessante wissenschaftliche Ergebnisse, wenn sie sorgfältig bearbeitet werden[9]).
15 Der amerikanische Offizier Gorringe, der die Nadel der Kleopatra in New York aufrichtete, hat einige interessante Stücke aus Ägypten mitgebracht[10]), darunter den großen Grabstein eines Ptahmose, der vor Jahrzehnten einmal in der Wissenschaft aufgetaucht und dann verschwunden war[11]). In den verschiedenen russischen Sammlungen
20 haben sich allerlei Altertümer gefunden, wie Uschebtikästen[12]), ferner in Moskau eine Stele mit Pyramidentexten[13]) sowie literarische und religiöse Papyrus[14]).

Schrift und Sprache. Für die ägyptische Schrift ist ein Vorschlag zu nennen, die in Deutschland übliche Umschreibung in
25 Anlehnung an die im Ausland gebräuchliche abzuändern[15]). Leider ist es immer noch nicht zu einer Verständigung der Ägyptologen über die Formen der Götter-, Königs-, Personen- und Ortsnamen

---

1) Hieroglyphic texts from egyptian stelae etc. in the British Museum. Part V. London 1915. 50 Taf.

2) Petrie in Ancient Egypt 2 (1915), 168—80, mit 13 Abbild. — Petrie, Handbook of egyptian antiquities collected by Prof. Petrie.

3) A General guide to the collections in the Manchester Museum. Manchester, University Press, 1915. 66 S., 8 Taf. 3 d.

4) Miss Crompton in Journal Manch. Oriental Society 1913—14, 25.

5) Eric T. Peet, The stela of Sebek-khu (Publication of the Manchester Museum). 1914. 8°. 22 S., 2 pl. 2 s.

6) Nash in Proceed. Soc. Bibl. Arch. 36 (1914), 249—252, mit pl. 15—16; 37 (1915), 145—148; 38 (1916), 35—37.

7) Griffith in Journ. egypt. arch. 3 (1916), 193—198, mit pl. 33—35.

8) Griffith eb. 2 (1915), 5—7, mit pl. 1—3.

9) Alice Grenfell eb. 217—228, mit pl. 32—34 und in Ancient Egypt 3 (1916), 22—31.

10) Mercer in Rec. trav. 36 (1914), 176—178, mit pl. 9.

11) Mercer in Ancient Egypt 3 (1916), 49—52, mit 6 Abbild.

12) Turaieff in Drevnosti (Altertümer) des Museums von Moskau, Bd. 25.

13) Turaieff, Egiptologičeskie zamyetki, in Bulletin der Kaiserl. Russ. Akademie der Wissenschaften, Petrograd 1915.

14) Turaieff eb. 1915.

15) v. Bissing in Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte, vornehmlich des Orients, Ernst Kuhn zum 70. Geburtstage 7. II. 1916 gewidmet, S. 115—118.

gekommen; bis eine solche erfolgt, geht jeder seinen eigenen Weg. Ein ganz außerordentlicher Fortschritt ist für die Erforschung der ägyptischen Sprache in zwei Einzelkapiteln durch die Untersuchungen von Sethe erzielt worden, der sich schon früher durch seine grundlegenden grammatischen Arbeiten einen Ruf geschaffen hatte. Von starkem Interesse für die Allgemeinheit sowie für philologische und kulturgeschichtliche Forschungen bei anderen Völkern ist die Untersuchung aller Fragen, die mit den Zahlbegriffen, den Zahlwörtern, dem Ziffernsystem und der Bedeutung des Zahlenwertes für den Volksglauben und die priesterlichen Spekulationen zusammenhängen; bei der Verfolgung der genannten Entwicklungen von den Anfängen bis zur koptischen Zeit werden überall die Ähnlichkeiten oder Gegensätze gegenüber anderen Völkern herangezogen, besonders aus dem orientalischen Altertum[1]). Auf einen engeren Kreis ist die Gliederung des ägyptischen Nominalsatzes berechnet, bei welcher die grammatische Studie durch zahlreiche Beispiele aller Epochen der ägytischen Sprache von der Pyramidenzeit bis zum Koptischen belegt wird[2]). Die allgemeine Bedeutung dieser Arbeit, in welcher die tiefgehenste Behandlung eines grammatischen Problems steckt, die seit dem „Verbum“ desselben Verfassers geleistet worden ist, liegt in der gleichmäßigen Heranziehung der Belege aus vier Jahrtausenden ägyptischer Sprachgeschichte. Auch unter den Behandlungen von lexikalischen Einzelheiten stehen Sethe's Arbeiten an der Spitze, in denen er Spuren der Perserherrschaft in der späteren ägyptischen Sprache nachgewiesen hat, aus denen sich manche für die Kulturgeschichte wichtige Beobachtung ergibt[3]). Ferner ist das ägyptische Wort für „Dragoman“ bestimmt worden[4]). Die zukünftige Lösung aller dieser Fragen liegt bei dem ägyptischen Wörterbuch, das in Berlin bearbeitet wird und schöne Fortschritte macht[5]).

Die ausländische Auffassung von ägyptischer Schrift und Sprache hat in den letzten Jahren eine entschiedene Annäherung an die deutschen Arbeiten gebracht, deren Ergebnisse aus der früher geringschätzig genannten „Berliner Schule“ sich immer mehr durchgesetzt haben; das ist u. a. in der Annahme unserer Umschreibung der Hieroglyphen als Konsonanten ohne Vokale auch im Ausland

1) Kurt Sethe, Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Ägyptern und was für andere Völker und Sprachen daraus zu lernen ist. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechenkunst und Sprache (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg, Heft 25). Straßburg i. E. 1916, Trübner. 4⁰. 147 S. 3 Taf. M. 14.—.

2) Kurt Sethe, Der Nominalsatz im Ägyptischen und Koptischen (Abhandlungen der philolog.-histor. Klasse der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. 33, 3). Leipzig, Teubner, 1916. 4⁰. 106 S. M. 5.—.

3) Sethe in Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philolog.-histor. Klasse, 1916, 112—133.

4) Gardiner in Proceed. of the Society of Biblical Archaeology 37 (1915), 117—125; 224; 246—252.

5) Erman in Sitzungsberichte der Akademie Berlin 1916, 132 und 1917, 68—69.

zu erkennen, ferner in den allmählich zuverlässiger werdenden Übersetzungen in den Veröffentlichungen aus Grabungen und Museen. In England hat eine ägyptische Grammatik für Anfänger es in wenigen Jahren auf drei Auflagen gebracht[1]), und das Publikum 5 des Egypt Exploration Fund hat einen Vortrag über eine Terminologie der hieroglyphischen Schriftzeichen im Anschluß an Sethe und Lacau angehört[2]). In englischen[3]) und französischen[4]) Untersuchungen wird die Bedeutung einzelner Hieroglyphen ermittelt. Was freilich Maspero[5]) kurz vor seinem Tode als Lautlehre ver- 10 öffentlicht hat, gehört einer überwundenen Zeit an; so gelehrt auch die Sache aussieht, ihr fehlt der Blick des geschulten Grammatikers. — Im vorigen Jahr konnte ich die Entzifferung der hethitischen Hieroglyphen melden; dazu habe ich nur einen Aufsatz über hethitische Zahlzeichen nachzutragen, der in ihnen die Brücke zwischen 15 der ägyptischen und der kretischen Schrift findet[6]). Einen Fund von großer Bedeutung hat aber Gardiner in den Inschriften der Sinai-Halbinsel gemacht: sie enthalten eine zwischen den Hieroglyphen und den altsemitischen Alphabeten stehende Schrift und sichern die Ableitung der semitischen und griechischen Buchstaben 20 aus den ägyptischen Hieroglyphen[7]). Ein Semitist hat dann das Wort בעלת „Herrin" in den bisher unentzifferten Inschriften gelesen[8]). Das Studium der meroitischen Schriftarten liegt einstweilen fast ganz bei Griffith, der über sein neues Material und seine Fortschritte seit 1912 berichtet[9]) und in vielen Einzelfragen 25 weiter gekommen ist[10]).

Geschichte. Nachdem das letzte Jahrzehnt der Ägyptologie gründliche Darstellungen der politischen und Kulturgeschichte Ägyptens mit Verwertung des Materials der neuen Denkmäler durch Eduard Meyer und Breasted gebracht hat, begegnen 30 uns auch in den auf ein großes Publikum berechneten Darstellungen der Geschichte des Altertums Behandlungen des alten Ägyptens, mit denen auch der Ägyptologe durchaus einverstanden sein kann; die verhältnismäßig breite Behandlung der Landeskultur, Religion, Hieroglyphen, Chronologie usw. wirkt dabei nur erfreulich[11]). Ver-

1) Margaret A. Murray, Elementary egyptian grammar. 3. edition. London Quaritch 1914. 8⁰. VIII, 104 S. 6 s.

2) Gardiner in Journ. egypt. arch. 2 (1915), 61—75.

3) Whymper in Ancient Egypt 2 (1915), 1—5, über 8 als goldköpfiger Geier.

4) Moret in Comptes Rendus de l'Acad. des Inscr. 1916, 140 über die Hieroglyphe *ḥm* „Künstler" in Dekreten des Alten Reichs aus Koptos.

5) Maspero in Rec. trav. 37 (1915), 147—202.

6) Richard Rusch in Rec. trav. 36 (1914), 113—128.

7) Gardiner in Journ. egypt. arch. 3 (1916), 1—16.

8) Cowley eb. 17—21.

9) Griffith eb. 111—124.

10) Griffith eb. 22—30.

11) Wilhelm-Soltau, Orientalische und griechische Geschichte. Breslau 1913. 2 Bände in 8⁰. Besonders I, 29—48 und 440—444.

mutlich ist auch eine neue englische kurze Darstellung der ägyptischen Geschichte stark von den deutschen grundlegenden Werken bezw. dem im Zusammenhang mit ihm verfaßten amerikanischen abhängig, da der schreiblustige Verfasser nicht alle seine Gebiete gleichmäßig durchgearbeitet haben kann[1]). Derartige Vorarbeiten ermöglichen auch erst kleine Monographien, wie sie einem wißbegierigen Laienpublikum jemand vermittelt, der aus zweiter Hand schöpft und der bei der Darstellung eines Problems von allgemeinem Interesse den Quellen anziehende Färbungen zu entnehmen weiß[2]). Ein historisches Denkmal allerersten Ranges, auf dessen Bekanntmachung wir schon mehrere Jahre gewartet haben, ist während des Krieges von französischer Seite veröffentlicht worden, nämlich die neuen Bruchstücke von den Annalen der Könige des alten Reiches, von denen bisher nur ein größeres Stück, der sogenannte Stein von Palermo, herausgegeben war[3]). Die interessantesten Fragen, wie viele Exemplare dieser Annalen in den Bruchstücken auf uns gekommen sind, wie sich ihr historischer Inhalt zu einander verhält und welches die Folgerungen für die Chronologie des Alten Reiches sind, das alles ist in der französischen Veröffentlichung noch nicht genügend untersucht und wird von anderer Seite klargestellt werden. Nur noch eine einzige Arbeit bleibt für die ältere ägyptische Geschichte zu nennen, in der zwei englische Autoren sich um die Synchronismen des 2. Jahrtausends zwischen Ägypten und den Mittelmeerländern bemüht haben; Ramses III. und die Seevölker treten in Beziehung zum Trojanischen Krieg[4]). In die griechische Zeit Ägyptens gehören schon die hieroglyphischen Inschriften der Ptolemäer und ihrer Untertanen[5]). Die sorgfältige Herstellung des Textes des berühmten Dekretes von Rosette, nach welchem die Hieroglyphen von Champollion entziffert worden sind, hat den Nachweis dafür gebracht, daß der griechische Wortlaut aus dem Demotischen übersetzt ist; noch interessanter ist die Feststellung, daß der Stein von Nobaireh eine antike Textrekonstruktion des Dekretes von Memphis

---

1) E. A. Wallis Budge, A short history of the egyptian people. London 1914. Dent. IX, 280 S., 14 Abbild., 1 Karte. 3 s. 6 d.

2) Erich Meyer, Ein Ketzerkönig (Amenophis IV.) in: Die Gemeinde 15 (Frankfurt-Main, 11. und 18. Mai 1916), 164—165; 174—176.

3) Gauthier in Musée Égyptien III, 2 (Cairo 1915), 29—63. (Übrigens die erste Veröffentlichung des Service des Antiquités de l'Égypte mit dem neuen Staatswappen des Protektorates: dreimal der Halbmond mit dem Stern.) — Untersuchungen des Befundes: Read in Proceed. Soc. Bibl. Arch. 36 (1914), 282—288 und 37 (1915) 34—41; Read in Bull. Inst. Franç. Caire 12 (1916), 215—222; Maspero in Rec. Trav. 36 (1914), 152; Petrie in Ancient Egypt 3 (1916), 114—120; Daressy in Bull. Inst. Franç. Caire 12 (1916), 161—214.

4) Myres and Frost, The historical back-ground of the Trojan war, in Klio 14 (1915), 447—467.

5) Kurt Sethe, Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit, Heft III: Historisch-biographische Urkunden aus den Zeiten der Könige Ptolemäus Soter und Ptolemäus V. Epiphanes (Urkunden des ägyptischen Altertums, Abteilung II, 3). Leipzig, Hinrichs, 1915. 4⁰. Seite II, 159—230. M. 7.50.

aus den Bruchstücken eines zertrümmerten Exemplares ist, bei der das Bild und der Anfang der Inschrift mit dem Datum nach einem anderen Exemplar falsch ergänzt worden sind[1]).

In den Ländern unserer jetzigen politischen Gegner sind während des Krieges eine große Zahl von zusammenfassenden Darstellungen und Einzeluntersuchungen zu historischen Fragen erschienen, mit denen wir uns später sorgfältiger werden beschäftigen müssen. In Rußland ist der zweite Band einer ausführlichen Geschichte des alten Orients erschienen, der vom Anfang der Assyrer bis zum Ende des Heidentums reicht und mit Abbildungen und Bibliographien alle Länder, auch Äthiopien und Meroe, behandelt[2]). In England haben zwei Gelehrte sich vereinigt, von denen der erste unter starker Berücksichtigung des alten Orients die Anfänge der Geschichte der Menschheit in der Art unserer modernen Prähistoriker dargestellt hat[3]); der andere setzt die Darstellung für den gesamten alten Orient bis zum persischen Reich fort[4]). In Frankreich ist das große Königsbuch, das die hieroglyphischen Namen der Pharaonen und ihrer Familien verzeichnet, um zwei Bände bis zur Zeit Alexanders des Großen fortgeschritten[5]). — Nun die Einzeluntersuchungen. Petrie hat die ägyptischen Feuersteingeräte gemäß der Terminologie der europäischen Vorgeschichte in Klassen geteilt und benannt[6]). Die Liste der Könige der 5. Dynastie mit ihren Sonnenheiligtümern hat von neuem eine übersichtliche Form auf Grund der letzten Funde erhalten[7]). Für das Mittlere Reich merke ich an, daß der syrische Feldzug von Sesostris III. in dem Grabe des Gaufürsten Thot-Hotep in Bersche erwähnt ist[8]) und daß man die Chronologie und Königsfolge in den Zeiten der Zerrissenheit bis zu den Hyksos hin von neuem untersucht hat[9]). Für den Sarg von Amenophis IV., den Daressy im Museum von Kairo zusammengesetzt hat, meint dieser, daß er für die Königin Tēje bestimmt gewesen, aber für ihren Sohn umgearbeitet sei, während man jedoch Tut-anch-amon in ihm bestattet habe[10]); das Rätsel scheint durch diese Hypothesen noch nicht endgültig gelöst zu sein. Eine aus dem Polnischen übersetzte Studie gibt eine mit wertvollen Literaturangaben versehene Monographie der Seevölker,

---

1) Sethe in Nachrichten der Kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, philolog.-histor. Klasse, 1916, 275—314.

2) Turaieff, Istorija drevniago Vostoka („Geschichte des alten Orients"), Band 2.

3) I. L. Myres, The dawn of history. London, Williams and Norgate, 1915.

4) D. G. Hogarth, The ancient East. London, Williams and Norgate, 1914. 256 S., 6 Karten. 1 s.

5) Henri Gauthier, Le livre des rois d'Égypte. Tome 3—4. (Mém. de l'Institut Français d'archéol. au Caire.) 1915—16.

6) Petrie in Ancient Egypt 2 (1915), 59—76. 122—35 mit Abbild.

7) Daressy in Ann. Serv. Ant. Égypte 15 (1915), 94—96.

8) Blackman in Journ. egypt. arch. 2 (1915), 13—14, mit pl. 5.

9) Weill in Journ. Asiat., 11. Sér., 3, 519; 4, 67; 6, 1.

10) Daressy in Bull. Inst. Franç. Caire 12 (1915), 145—159.

die am Ende des neuen Reichs Ägypten angegriffen haben[1]). Für die Spätzeit sind die Könige der 22. Dynastie in ihrer Reihenfolge immer noch nicht gesichert[2]) und die genealogischen Zusammenstellungen zu der Familie des thebanischen Fürsten Montemhet wird man mit Vorteil benützen[3]). Für die griechische Zeit endlich, für die wir aus den Arbeiten der modernen Papyrusforschung immer wieder viel zu lernen haben, nenne ich nur zwei englische Vorträge vor dem Egypt Exploration Fund über Alexander den Großen[4]) und die berühmte Kleopatra[5]).

Was die Beziehungen Ägyptens zum Auslande angeht, so wird man mit Interesse die englischen Zusammenstellungen über den Anteil der Ägypter an der ägäischen Kunst der vorgriechischen Zeit benutzen, wenn gewiß auch nicht jeder mit den dort gegebenen Urteilen übereinstimmen kann[6]). Für das stets mit besonderer Vorliebe gepflegte Gebiet der ägyptischen Beziehungen zum Alten Testament haben wir ein inhaltreiches Handbuch nunmehr in 3. Auflage, in welcher das Material für politische, religionsgeschichtliche und literarische Fragen zusammengearbeitet ist[7]). Der in den Amarna-Tafeln als *rabiṣu* „Vorsteher, Statthalter" erwähnte Ägypter Maja ist in einem Manne wiedererkannt worden, dessen Sohn unter Amenophis III. lebte[8]). Ferner ist die Gleichheit der hieroglyphischen und keilschriftlichen Bezeichnung eines Ortes Tenni in Syrien festgestellt worden[9]), und einige Entsprechungen von ägyptischen und semitischen Ortsnamen sind zu erwähnen[10]). Allenfalls gehört auch ein neuer aramäischer Papyrus des 3. Jahrhunderts v. Chr. in der Bodleian Library hierher, der die Teilung eines Grundstückes in einer ägyptischen Stadt behandelt, in welcher eine organisierte Gemeinde von Juden bestanden haben muß[11]). Einige Aufsätze behandeln den Sinai und den Exodus[12]).

1) Smolenski in Ann. Serv. Ant. Égypte 15 (1915), 49—93.

2) Daressy in Rec. trav. 38 (1916), 9—19.

3) Legrain in Rec. trav. 36 (1914), 145—152.

4) Hogarth in Journ. egypt. arch. 2 (1915), 53—60.

5) Mahaffy eb. 2 (1915), 1—4.

6) H. R. Hall, Aegean Archaeology. An introduction to the archaeology of prehistoric Greece. London 1915. 8°. 270 S. 112 Abbild. — Hall, The relation of aegaean with egyptian art in Journ. egypt. arch. 1 (1914), 110—118, mit pl. 16—17 und 197—206, mit pl. 33—34.

7) Alfred Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. 3. Aufl. Leipzig, Hinrichs, 1916. 8°. XVI, 712 S. 306 Abbild. 2 Karten. M. 18.50.

8) Spiegelberg in Zeitschr. für Assyriologie 30 (1915/16), 299—300.

9) Alt in Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 1916, 264—65.

10) Naville in Proceed. of the Soc. of Bibl. Archaeol. 37 (1915), 208—214.

11) Cowley ebenda 217—223, mit Taf. Ein ausgearbeiteter Vortrag, der die aus den aramäischen Papyrus gewonnenen Ergebnisse zusammenfaßt: A. van Hoonacker, Une communauté Judeo-araméenne à Éléphantine en Égypte aux VI, 2 et V[e] siècle av. J.-C. (The Schweich Lectures, 1914). London (British Academy) and Oxford (University Press) 1915. XI, 91 S. 3 s.

12) Jéquier in Revue de théologie et philosophie 1916, 16—25 zu:

Der englische Anthropologe Elliot Smith hat mehrere Arbeiten erscheinen lassen, die sich mit Beziehungen zwischen Ägypten und anderen Ländern beschäftigen. In Fühlung mit Auffassungen, die auch in Deutschland veröffentlicht sind, steht sein Nachweis, daß die 5 megalithischen Denkmäler in Europa von den ägyptischen Kolossalbauten abhängen[1]). Manches Richtige wird auch gewiß in einer zweiten Arbeit stecken, in der die Phönizier als Verbreiter ägyptischer Kenntnisse und Techniken auftreten; aber der Aufsatz scheint mit reichlich viel Phantasie geschrieben zu sein und wird von 10 ruhig urteilenden Engländern abgelehnt[2]). Man wird mit Aufmerksamkeit einem Vergleich der Bestattungssitten in Ägypten und Nigeria folgen[3]) für den Fall, daß etwa doch irgend welche altägyptischen Gebräuche oder Vorstellungen durch Afrika gewandert sind; aber mit Bedenken muß es erfüllen, wenn man hört, daß die 15 Mumifizierung der Papuaner in der Südsee von den Ägyptern kommen soll[4]). Auf den archäologischen Tatsachen fußt ein englischer Aufsatz über die alten Beziehungen zwischen Ägypten und Asien[5]), und in dem gleichen Sinne ist unmittelbar vor dem Kriege von einem Engländer und einem Deutschen ein Aufsatz über ein 20 Philisterschwert aus Gaza geschrieben, dessen Form den Schwertern der Schardana in den ägyptischen Reliefs ähnelt[6]).

Kultur. Unter dem Gesichtspunkt der Kulturgeschichte seien einige verschiedene Arbeiten zusammengefaßt. Daressy hat es noch einmal versucht, die Sternbilder des altägyptischen Himmels, 25 ihre Verbindungen mit den Gottheiten der Nachtstunden und ihre Zugehörigkeit zu den einzelnen Gauen im Anschluß an den Zodiakus von Dendera zu bestimmen[7]). Die von Clédat bei Kantara am

---

Léon Cart, Au Sinai et dans l'Arabie Pétrée (Bulletin de la Société Neuchâtelloise de Géographie, 23; auch sep.); V. L. Trumper in Palest. Explor. Fund, Quarterly Stat. 1915, 22, 152 (52 S., 2 s.) besprochen in Ancient Egypt 1915, 86.

1) Elliot Smith in Essais and studies, presented to William Ridgeway, ed. E. C. Quiggin. Cambridge, University Press, 1913. V, XXIV, 656 S. 19 Taf., 82 Abbild.

2) G. Elliot Smith, The influence of ancient egyptian civilisation in the East and in America. Manchester, University Press, 1916. (S.-A. aus The Bulletin of the John Rylands Library, Januar—März 1916.) 8⁰. 32 S, 4 Taf., 7 Abbild.

3) Elliot Smith in Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society. 1914—15 (Band 2 des Journals). Manchester, University Press, 1914. VIII, 102 S.

4) G. Elliot Smith, The migrations of early culture. On the significance of the geographical distribution of the practice of mummification. A study of the migration of peoples and the spread of certain customs and beliefs. Manchester, University Press, 1915. 3 s 6 d.

5) Peet in Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society (vol. 3 for) 1914—15. Manchester 1915. 8⁰. 63 S, p. 27—48. 5 s.

6) Hall and Burchardt in Proceed. of the Society of Antiquarians, 2. Serie, 27, 127.

7) Daressy in Bull. Inst. Franç. Caire 12 (1914), 1—34. Vgl. Offord in Nature (englisch) vom Sept. 1916.

Suez-Kanal gefundene Stundenuhr[1]) hat zwei verschiedene Behandlungen gefunden[2]). Ein englischer Vortrag schildert, wie die Ägypter ihre Heere unter Heranziehung der nubischen Hilfstruppen organisiert haben[3]); die Zuhörer werden dabei wohl an das Sprüchlein von Ben Akiba gedacht haben. Das ägyptische Wort „Pharao" soll in der Sprache der Bischarin von Nord-Etbai als *fero* „König" fortleben[4]). Die profanen Tänze, von denen wir zahlreiche Darstellungen aller Zeit besitzen, enthalten komplizierte Figuren, die nach der modernen Benennung „pirouette" und „grand battement" sind[5]). In einem demotischen Papyrus legt ein Schwörender einen „Eid des Pharao" über gewisse Verpflichtungen ab[6]). Eine hübsche Übersicht stellt die in Ägypten verwendeten Metalle und die aus ihnen verfertigten Geräte zusammen[7]). Die gedrehten Stricke sind im Altertum aus Papyrusstengeln in derselben Weise zusammengedreht wie in der Gegenwart aus Palmbast[8]). Ein französischer Vortrag in der Académie des Inscriptions et Belles-Lettres veranschaulicht die alte Rätselfrage nach den Nilquellen auf Grund von Herodot und den ägyptischen Darstellungen[9]). Zu den Einzelheiten von Bedeutung gehört der Nachweis des Haushuhnes, das täglich Eier legt, in einem Bericht Thutmosis III. über einen Feldzug in Syrien[10]); dabei ist bis zur koptischen Zeit hin, in welcher wir das Haushuhn in Ägypten heimisch finden, alles zusammengestellt, was sich von ägyptologischer Seite unter zoologischer Nachprüfung über die „täglich gebärenden Vögel" sagen läßt. In die späte Zeit führt uns eine lebensvolle Skizze der Frau im griechisch-römischen Ägypten, bei welcher wir von allen sozialen Verhältnissen hören, die mit dem Thema irgendwie in Berührung stehen[11]). Einige mathematische Aufgaben auf griechischem Papyrus des 2. Jahrhunderts n. Chr. werfen Licht auf die Vermessung der Äcker in Ägypten, deren Methoden in der griechischen Literatur gerühmt werden[12]). Eine knappe und inhaltreiche Darstellung der kulturgeschichtlichen Ergebnisse der in den letzten Jahren so reich entwickelten Papyrus-

---

1) Clédat in Rec. trav. 37 (1915), 38—39.
2) Sottas bezw. Kuentz eb. 38 (1916), 1—7 bezw. 70—84.
3) Tirard in Journ. egypt. arch. 2 (1915), 229—233.
4) Heß in Zeitschr. für alttest. Wiss. 1915, 129.
5) Gross in Revue Archéolog., 4. Serie, 23 (1914), 332—336.
6) Spiegelberg in Rec. trav. 36 (1914), 167—174.
7) Petrie in Ancient Egypt 2 (1915), 12—23, mit Abbild.
8) Mackay in Journ. egypt. arch. 3 (1916), 125—126, mit pl. 14—15.
9) P. Hippolyte Boussac in Rec. trav. 37 (1915), 23—28.
10) Sethe in: Festschrift für Fr. C. Andreas. Leipzig, Harrassowitz, 1916. 142 S. 8⁰. M. 10.—.
11) Schubart in Internation. Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik 10 (Sept. 1916), 1503 ff. Vgl. Miss Murray in Journal of the Anthropolog. Institute 44, 307 über die Bedeutung der Frau, durch die eine Heirat sogar zwischen Verwandten in Ägypten, Juda und bei den römischen Kaisern herbeigeführt wurde. 12) Schubart in Amtl. Berichte Kgl. Kunstsammlungen Berlin 37 (Mai 1916), 161—170.

forschung wird nicht nur in der Ägyptologie mit Freude begrüßt werden[1]).

Für die arabische Zeit Ägyptens ist uns ein alphabetisches Verzeichnis der Ortsnamen in Makrizi's Chitat mit geographischer Behandlung geschenkt, das leider vor dem Kriege nur bis ظ gediehen ist und nach dem Tode des einen Bearbeiters nun vielleicht unvollendet bleiben wird[2]).

Kunstgeschichte und Archäologie. Ein englisches Handbuch der ägyptischen Architektur ist mir unzugänglich geblieben[3]). Die deutschen Grabungen in Tell el-Amarna haben unsere Kenntnis von dem Privathaus des Neuen Reiches ganz bedeutend vorwärts gebracht; durch die Sorgfalt der Architekten werden wir ebenso über die bunt bemalten Wohnräume und die Schlafzimmer mit Bad und Abort unterrichtet, wie über die Viehställe und die Gärten mit Baumgruben[4]). Eine knappe Zusammenfassung stellt die Entwicklung der Pfeiler, deren älteste Form der viereckige Pfosten aus Stein ist, und der Säulen dar, die erst seit der 5. Dynastie nach hölzernen Vorbildern gearbeitet werden[5]). Das berühmte Nilschiff Ptolemaios IV. hat eine sorgfältige Ergänzung auf Grund der Beschreibungen gefunden; das Ergebnis ist ein gewaltiges Schiff, auf dem eine ausgedehnte Seevilla in hellenistischer Tempelarchitektur mit zahlreichen hinter einander angeordneten Räumen steht; die Einleitung berührt auch die altägyptischen Personenschiffe[6]). Aus den Gebieten der Plastik, Malerei und des Kunstgewerbes ist nur ein einziges großes Werk zu nennen, nämlich ein prächtiger Band über Webereien von Tüchern und Gürteln; die gründliche Untersuchung ist von einem Ägyptologen zusammen mit einem Ethnologen umsichtig bis zur Nachwebung der alten Muster durchgeführt und mit schönen Tafeln und unter Heranziehung der Techniken anderer Völker veröffentlicht worden[7]). Für die Plastik ist nur über zwei Aufsätze zu berichten: den ersten zu den Mumienmasken aus Gips, die sich jetzt mehrfach in Mastabas des alten Reiches gefunden haben[8]);

---

1) Friedrich Preisigke, Antikes Leben nach den ägyptischen Papyri (Natur und Geisteswelt, 565). Leipzig, Teubner, 1916. M. 1.20, geb. M. 1.50.

2) Jean Maspero et G. Wiet, Materiaux pour servir à la géographie de l'Égypte I, 1 (Mémoires de l'Institut Français, Caire).

3) E. Bell, The architecture of ancient Egypt. An historical outline. London 1915. Bell and Sons Ltd. 8⁰. 279 S. 6 s.

4) Borchardt in Zeitschrift für Bauwesen 66 (1916), 510—558, mit 62 schwarzen und 7 farbigen Abbild.

5) v. Bissing in Jahrbuch des Kaiserl. Deutschen Archäologischen Instituts: Archäolog. Anzeiger 1914, 97—100.

6) F. Caspari in Jahrbuch des Kais. Deutschen Archäolog. Inst. 31 (1916), 1—74 mit 29 Abb., 1 Tafel und 1 Beilage.

7) A. van Gennep et G. Jéquier, Le tissage aux cartons et son utilisation en décoration dans l'Égypte ancienne. Neuchatel (Suisse) 1916. 4⁰. 130 S., 12 Taf., 135 Abbild. M. 120.—.

8) Borchardt in Amtliche Berichte Kgl. Kunstsammlungen Berlin 37 (Sept. 1916), 267—274, mit Abbild. 121—123.

den zweiten über die griechisch-ägyptischen Porträts auf Holztafeln, die man in römischer Zeit den Mumien über das Gesicht legte[1]). Aus einer Sammlung der unscheinbaren Skizzen auf Kalkstein- oder Topfscherben ist eine Arbeit von kunstgeschichtlicher Bedeutung geworden; die leicht hingeworfenen Malereien sind gelegentlich in Anlehnung an große Reliefs oder Gemälde in Tempeln und Gräbern angefertigt, aber auch als freie Erfindungen und Entwürfe für spätere Ausführung[2]). Eine umfassende Untersuchung wird die Schurze bei Göttern, Königen und Privatleuten gliedern und dabei auch die Belege über ihre Anwendung im Zeremoniell und am Alltag bringen[3]). Aus der sorgfältigen Behandlung der Annalen des Alten Reichs hat sich ergeben, daß Kupferstatuen wie die Kairiner Figuren des Königs Pepi und seines Sohnes (Dynastie 6) auch schon in den vorangegangenen Dynastien gearbeitet worden sind[4]). In einem Vortrag ist dem englischen Publikum die künstlerische Arbeit der vordynastischen Zeit zusammengefaßt, in welcher die Entstehung des ägyptischen Stiles liegt[5]). Ein anderer Vortrag vergleicht die Königsgräber in Ägypten und Mesopotamien an der Hand der Grabungen der Deutschen Orientgesellschaft an den Pyramiden und bei Assur[6]); derselbe Autor hat auch an anderer Stelle Berührungen zwischen mesopotamischer und ägyptischer Kunst behandelt, und zwar in Zeichnungen und Plastiken[7]). Der inzwischen gefallene jüngere Reinach hat die schönen Mumienporträts der griechisch-ägyptischen Zeit zusammengestellt[8]); die Technik dieser Arbeiten spielt auch in einem deutschen Handbuch eine Rolle[9]). Den seit langem bekannten Übergang des ägyptischen Lebenszeichens ☥ in das christliche Kreuz haben zwei Engländer mit vielen Zeichnungen veranschaulicht[10]).

Die größte Zahl von Aufsätzen betrifft kunstgewerbliche Einzelfragen, die von archäologischem oder kulturgeschichtlichem Interesse sind. Ein Vortrag über das altägyptische Kunstgewerbe stellt Schmuck und Möbel in den Vordergrund und gibt dem großen Publikum eine Vorstellung von der Vielseitigkeit der Funde[11]). Die

---

1) A. Reinach in Revue Archéologique, 5. Série, II (1915), 1—36 mit 13 Abbild. 2) Schäfer in Jahrbuch der Kgl. Preuß. Kunstsammlungen Berlin 1916, 23—51 mit 33 Abbild.

3) Hans Bonnet, Die altägyptische Schurztracht. Diss. Leipzig 1916. 4⁰. 44 S., 6 Taf. (wird vollständig erscheinen in: Sethe, Untersuchungen, Bd. 7, 2). 4) Sethe in Journ. egypt. arch. 1 (1914), 233—236.

5) Peet eb. 2 (1915), 88—94. 6) King eb. 168.

7) King eb. 1 (1914), 107—109; 237—240, mit pl. 35—36.

8) A. Reinach in Revue Archéolog., 5. Serie, 1 (1915), 32—53.

9) Ernst Berger, Die Wachsmalerei des Apelles und seiner Zeit. München, Callwey, 1916. (Sammlung maltechnischer Schriften, 5.) 12 Abbild. M. 3.50, geb. M. 4.50.

10) Butcher and Petrie in Ancient Egypt 3 (1916), 97—109.

11) Wreszinski in Verhandlungen des Vereins zur Beförderung des Gewerbfleißes. Berlin (1913). 4⁰. S. 179—202, 57 Abbild.

Darstellung der antiken Technik auf Grund der griechisch-römischen Literatur zieht auch die ägyptischen Verhältnisse heran[1]). Ebenso hat die Untersuchung der schönen Sammlung von Gans im Berliner Antiquarium, die römische und byzantinische Goldschmiedearbeiten umfaßt, uns auch für die entsprechenden ägyptischen Techniken manche neue Beobachtung gebracht[2]). Aus dem Museum in Prag, das sich die Erforschung der Geschichte des Knopfes zur Aufgabe gestellt hat, ist auch die Übersetzung eines englischen Aufsatzes hervorgegangen, der in den sogenannten Buttom seals wirkliche Knöpfe von europäischer Arbeit und, selbst wenn sie in Ägypten gefunden sind, doch die Arbeit von Nichtägyptern sieht; weshalb die sonstige Annahme, daß es sich um Siegel handelt, die wenigstens teilweise in Ägypten nachgearbeitet sind, hier aufgegeben ist, läßt sich nicht ersehen[3]). Nach einer amerikanischen Untersuchung soll Glas irgendwelcher Art in ägyptischen Gräbern des Alten und Mittleren Reichs nicht vorkommen; geblasenes Glas ist erst von der ptolemäischen Zeit ab bekannt[4]). Eine Zusammenstellung von augengestaltigen Kettengliedern ist nützlich[5]). Im Archäologischen Museum der Universität Liverpool sind Bruchstücke von Bronze- und Elfenbeinflöten aus Meroë angekommen[6]). Zwei chemische Untersuchungen betreffen die Bronzefarbe, d. h. Gold- und Silberstaub, der mit einem Bindemittel mit dem Pinsel aufgetragen wurde[7]); bezw. die Herstellung des sogenannten Ägyptisch-Blau, das im Wesentlichen aus Kupferoxyd und Quarz besteht[8]). Die letztere Arbeit ist ein Nachtrag zu einem Werk, das für die von den Ägyptern hergestellten Farben und ihre Anwendung reiches Material enthält[9]). Nachträge zu Petrie's Handbuch des altägyptischen Kunstgewerbes bringen einzelne Beobachtungen für Glas und Schmelz, für das Ziehen von Draht und für die silbernen und goldenen Vasen aus Mendes[10]).

Religion. Unter den ausländischen zusammenfassenden Darstellungen ist ein sehr reichhaltiges englisches Pantheon bemerkenswert, das außer den Göttern auch die heiligen Tiere und die Amulette

---

1) Hermann Diels, Antike Technik. Leipzig, Teubner, 1914. 8°, 140 S., 50 Abbild.

2) Zahn in Amtliche Berichte Kgl. Kunstsammlungen Berlin 38 (Okt. 1916), 1—54, mit 12 Abbild.

3) Petrie in: Notes of the month, deutsch in: Berichte aus dem Knopfmuseum Heinrich Waldes, Prag-Wrschowitz, Nr. 2 (August 1916), 25—28.

4) Eisen in Americ. Journal of Archaeology, 2. Series, 20 (1916), 134, 143.

5) Eisen ebenda 1—27.

6) Southgate in Journal of hellenic studies 35 (1915), 12—21.

7) Theobald in Annalen für Gewerbe und Bauwesen 75 (1. Dez. 1914), 187—188.

8) Bock in Zeitschrift für angewandte Chemie, Leipzig, 29 (6. Juni 1916), 228.

9) Rose, Die Mineralfarben und die durch Mineralstoffe erzeugten Färbungen. Leipzig, Spamer, 1916.

10) Vernier in Bull. Inst. Franç. Caire 11 (1914), 35—42.

und Skarabäen in alphabetischer Folge enthält; vieles an der Sammlung ist veraltet, aber das Ganze wird man wegen seiner zahlreichen Artikel gern benutzen[1]). Ein französischer Ägyptologe, zu dessen Sorgfalt man nicht immer das größte Vertrauen hatte, hat ein Jahr vor seinem Tode eine mir unzugängliche Arbeit über die Unterwelt 5 nach ägyptischer Vorstellung, aber mit Heranziehung anderer Mythologien, veröffentlicht[2]). Ein nachgelassenes Werk desselben Gelehrten beschäftigt sich im Wesentlichen mit den kosmogonischen Systemen, bei denen auch die griechische Überlieferung herangezogen ist, und den Denkmälern der ersten Dynastien, an deren Auffindung der 10 Verfasser beteiligt ist[3]). Eine englische Übersetzung des Totenbuchkapitels mit dem toten Gericht aus dem Kreise der Rosenkreuzer dient den Tendenzen der Theosophen; weshalb die Weisheit der Ägypter eine esoterische war und in den undeutbaren Dämonennamen durchaus Gestirne, Astralgeister und andere unfaßbare Dinge 15 aus der mittelalterlichen Mystik stecken sollen, vermag ich nicht einzusehen[4]). Ein sachlich und methodisch sehr gründlicher Aufsatz über El und Neter beschäftigt sich mit der inneren Verbindung zwischen semitisch-jüdischer und ägyptischer Religionsgeschichte, besonders für den Gottesbegriff; die beiden Gottesbezeichnungen ⌉ 20 *nṯr* und אֵל werden inhaltlich mit einander verglichen[5]). Eine Folge von acht Aufsätzen, die für die protestantische Kirche geschrieben sind, bringt verschiedene besonders interessante Probleme zur Sprache, die eine Einwirkung Ägyptens auf das Alte oder Neue Testament erkennen lassen; bei der Feinsinnigkeit und kritische Schärfe des 25 Verfassers, dessen Vergleichung besonders geschult ist, sei auf diese Aufsätze nachdrücklich hingewiesen, wenn sie sich der Form nach auch an ein breites Publikum wenden[6]).

Für zahlreiche Götter ist unsere Kenntnis wesentlich bereichert worden. Da sind zunächst vollständige Monographien einzelner 30 Gottheiten, wenn sie auch nicht als abschließende Zusammenfassungen

---

1) Alfred E. Knight, Amentet: an account of the gods, amulets and scarabs of the ancient Egyptians. London 1915. 8⁰. 274 S., 5 Taf., 193 Abbild. $ 4.—.

2) Amélineau, L'enfer égyptien et l'enfer virgilien. Etude de mythologie comparée. Paris, Imprimerie nationale, 1915. 8⁰. 117 S.

3) E. Amélineau, Prolégomenes à l'étude de la religion égyptienne. 2. partie. Paris 1916. 8⁰. XI, 482 S.

4) Blackden, W. W., Ritual of the mystery of the judgment of the soul. From an ancient Egyptian papyrus. London 1914. 8⁰. Lwdbd. M. 7.—. Published for the Societas Rosicruciana in Anglia.

5) Beth, El und Neter in Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 36 (1916), 129—186.

6) Greßmann in Protestantenblatt 1916, Nr. 15—42: Die Bibel im Spiegel Ägyptens I—X. (Der reiche Mann und der arme Lazarus; Tobit; Psalm 104 und der Psalm Echnatons; Die Auffindung des Gesetzbuches unter Josia; Die Kämpfe des Menschensohnes und Sonnengottes; Die Verwandlung der Seligen in Sterne Von der Stammesmutter Israels; Jerusalems wunderbare Rettung.)

gelten dürfen: für Bes und Toëris[1]). Eine gründliche Untersuchung betrifft den Gott des Zaubers und ihm nahestehende Personifikationen[2]). Die Artikel der noch in Bearbeitung befindlichen englischen Enzyklopädie geben mehr als nur einzelne Götterpersönlichkeiten, weil bei ihnen das Schwergewicht auf vergleichenden Zusammenfassungen von Vorstellungen und Gebräuchen liegt[3]). Für andere Gottheiten ist unsere Kenntnis in irgend welchen Einzelheiten erweitert, z. B. für Horus durch eine Untersuchung aller Stellen, an denen er in den Pyramidentexten erwähnt wird[4]). Interessant ist es, daß eine Liste der Götter von Memphis bis in den Tempel von Abydos gewandert ist[5]). Der Name des Gottes Osiris, in dem man schon früher eine libysche Gottheit vermutet hat, wird jetzt auf ein berberisches Wort *user* „alt werden" zurückgeführt und soll „der Alte" bedeuten[6]). Die Göttin von Theben spielt auch im Pantheon eine gewisse Rolle, sodaß sie in einem Hymnus von Ramses II. mit Isis, Hathor und vielen anderen Göttinnen verglichen wird[7]). Eine sonst unbekannte Göttin *šhdjdj·t* soll von den jonischen und karischen Söldnern Psammetich I. nach Ägypten eingeführt sein[8]). In die griechische Zeit führt uns ein Hildesheimer Denkstein mit dem Bilde des löwengestaltigen Gottes Miysis[9]). — Einige Aufsätze zum Götterkultus verdienen Erwähnung. Bastet ist in Süditalien, besonders in Pompeji, neben Isis verehrt worden[10]), die in Gallien mit ihren Verwandten einen ausgebreiteten Dienst mit zahlreichen Denkmälern hinterlassen hat[11]). Der Apisstier ist in Memphis bis zum Edikt des Theodosius gegen das Heidentum 391 n. Chr. verehrt worden[12]); das Dogma soll für ihn nicht einen natürlichen Tod, sondern die rituelle Schlachtung verlangt haben[13]). — Zum Totenglauben und Totenkultus ist zunächst eine zeitlich geordnete Übersicht über die Formen und Inschriften der Totenfiguren zu nennen[14]). Die Formel „Eine könig-

---

1) Jéquier in Rec. trav. 37 (1915), 114—20.

2) Gardiner in Proceed. Soc. Bibl. Archaeol. 37 (1915), 253—262; 38 (1916), 43—54.

3) Hastings Dictionary of religions and ethics, vol. 7—8 (1914—16) enthält: Hymns, Images and idols (Baillie), Incarnation (Wiedemann), Inheritance, King (Foucart), Isis (Showerman), Law, Marriage (Griffith), Life and death, Magic (Gardiner), Light and darkness (Cruickshank), Literature, Manetho (Baikie), Lotus (Petrie), Love (Paton).

4) Thomas George Allen, Horus in the pyramid texts. Dissertation. Chicago 1916. 76 S.

5) Kees in Rec. trav. 37 (1915), 57—76.

6) Bates in Journ. egypt. arch. 2 (1915), 207—208.

7) Legrain in Ann. Serv. Ant. Égypte 15 (1915), 273—283.

8) Legrain eb. 284—286.

9) Spiegelberg in Rec. trav. 36 (1914), 174—176, mit pl. VIII.

10) Boussac eb. 37 (1915), 28—32.

11) Guimet in Revue Archéolog. V, 3 (1916), 184—210, mit 24 Abbild.

12) Toutain in Le Muséon, 3. Série, I, 193.

13) Chassinat in Rec. trav. 38 (1916), 33—60.

14) Petrie in Ancient Egypt 3 (1916), 151—162.

liche Opfergabe soll dem Toten gegeben werden" (*ḥtp dj štn*), die uns auf allen Beigaben und Inschriften der Gräber entgegentritt, hat noch keine so gründliche Darstellung gefunden wie ganz nebenbei in der Veröffentlichung eines Thebanischen Privatgrabes[1]). Elliot Smith, der wie wenige andere die Leichen der ägyptischen Gräber untersucht hat, stellt eine lesbare Geschichte der Mumifizierung mit ihren verschiedenen Methoden zusammen, zu der Lucas Beiträge über die Verwendung von Natron und Pech beigesteuert hat[2]). Die Erwähnungen des Ka auf Skarabäen sollen mit Totenopfern zusammenhängen, die dem Ka dargebracht werden[3]). Wasserspenden an Gräbern sind in Ägypten vom Altertum bis zur Gegenwart dargebracht worden[4]). Nach einem merkwürdigen Ritus wird bei der Bestattung im Neuen Reich einem lebenden männlichen Kalbe ein Vorderbein abgeschnitten[5]). Eine andere ebenso rätselhafte Vorstellung hat es veranlaßt, daß man vom Alten bis zum Ende des Neuen Reiches in den Gräbern Tonkugeln mit der Aufschrift *ḫtm* „Vertrag" niederlegte, die vielleicht auf abgeschlossene Verträge des Grabherrn mit seinen Totenpriestern deuten[6]).

Die Urkunden des ägyptischen Altertums, denen neuerdings stets eine deutsche Übersetzung beigegeben wird, haben als neue Abteilung die Religiösen Urkunden erhalten, und zwar hat man zunächst mit dem Totenbuch begonnen; die Ausgabe des berühmten 17. Kapitels mit dem Totengericht ist nach der textkritischen Seite hin wie für die Übersetzung sorgfältig und ausgezeichnet. Hoffentlich schreitet das neue Unternehmen fort, denn in besserer Weise kann man sich den Wunsch nach Durcharbeitung der religiösen Literatur nicht erfüllt denken[7]). Zwei Grabsteine griechischer Zeit mit volkstümlichen Gebeten und pessimistischen Vorstellungen vom Totenreich sind in ihrer Ideenwelt noch echt ägyptisch, trotz der auf den ersten Blick scheinbar griechisch beeinflußten Form[8]). Die interessanten Zaubertexte des magischen Papyrus Harris sind durch den schwedischen Ägyptologen von neuem umschrieben und übersetzt worden[9]); der unselbständige Aufsatz geht über die Vor-

---

1) Gardiner oben S. 275, Anm. 7, S. 79—93.

2) Elliot Smith and Lucas in Journ. egypt. arch. 1 (1914), 189—196; 119—123; 241—245.

3) Alice Grenfell in Rec. trav. 37 (1915), 77—93, mit pl. 1—3.

4) Blackman in Journ. egypt. arch. 3 (1916), 31—34, mit pl. 7—8.

5) Weigall and Griffith in Journ. egypt arch. 2 (1915), 10—12, mit Abbild. 1—3.

6) Peet and Griffith in Journ. egypt. arch. 2 (1915), 8—9, mit pl. 4; 253; Crompton eb. 3 (1916), 128, mit pl. 16.

7) Religiöse Urkunden des ägyptischen Altertums. Ausgewählte Texte des Totenbuches, bearbeitet und übersetzt von Hermann Grapow. Heft 1—2. Text S. 1—136. (4⁰.) in Autographie, Übersetzung S. 1—52 (8⁰.) in Buchdruck. Je M. 7.50. (Urkunden des ägyptischen Altertums, 5. Abteil., Heft 1—2).

8) Adolf Erman, S. 103—112 in: Festschrift für Eduard Sachau zum 70. Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern. Hrsg. von G. Weil. Berlin 1915. gr. 8⁰. Mit 1 Port. u. 4 Taf. M. 12.—.

9) Ernst Akmar in Sphinx 20 (1916).

arbeiten nicht wesentlich hinaus, eine literarische oder religionsgeschichtliche Behandlung ist überhaupt nicht versucht. Endlich interessiert die Freunde der ägyptischen Religion das Vorhandensein einer neuen englischen Übersetzung von Jamblichus Arbeit über 5 die ägyptischen Mysterien[1]).

Zwei englische Sammlungen von Übersetzungen ägyptischer Legenden sind erschienen; die erste von einer philologisch geschulten Dame[2]), die zweite mit religiösen Erzählungen aller Art, die von Erläuterungen durchsetzt sind[3]). Lacau hat den Abdruck der Toten-10 texte des Mittleren Reichs bis zu Nr. 90 fortgesetzt; hoffentlich entschließt er sich auch zu einer Bearbeitung dieser Literaturgruppe[4]). Von einem wertvollen Totenbuch einer Tochter des bekannten Mencheperrē (Dyn. 21) haben wir Photographien erhalten[5]). Ein Engländer hat sich mit dem Kalender der guten und bösen Tage beschäftigt, 15 ohne über das Bekannte wesentlich hinauszukommen[6]). Eine Studie über die Stelen mit dem Horus auf den Krokodilen schließt sich an die Metternichstele an[7]). In die letzten Reste der heidnischen Zeit führt uns ein Buch über die Schulen der Gnostiker und ihre Literatur[8]).

20 *Literatur.* Das letzte der vielen Bücher des Londoner Museumsdirektors vor dem Kriege scheint eine Darstellung der ägyptischen Literatur gewesen zu sein[9]). Ein französischer Schweizer, der besonders nach der grammatischen Seite hin geschult ist, hat die Behandlung eines großen literarischen Papyrus mit ägyptischer 25 Lebensweisheit unternommen; von der ausgezeichneten Arbeit liegt zunächst nur der Text vor, aber dieser läßt schon die Sorgfalt des Verfassers erkennen, der sowohl von der französischen wie deutschen Ägyptologie gelernt hat, und nun seine Ergebnisse mit peinlicher Sauberkeit vorlegt, sowohl der Form der Autographie wie dem In-30 halte nach[10]). Eine Sammlung von englischen Übersetzungen stellt die

1) Jamblichus of Chalcis, Theurgia, or the Egyptian mysteries translated from the Greek by Alex. Wilder. Greenwich (Ct.), American School of Metaphysics. 283 S. 8⁰. $ 2.50.

2) Margaret A. Murray, Ancient Egyptian legends.

3) Donald A. Mackenzie, Egyptian myth and legend. London, The Gresham Publishing Company, 1915. X, 404 S. 40 farbige Taf. 7 s. 6 d.

4) Lacau in Rec. trav. 36 (1914), 209—214; 37 (1915), 137—146.

5) Edouard Naville, Le papyrus hiératique de Katseshni au Musée du Caire. 1914 oder 1915.

6) Read in Proceed. Soc. Bibl. Archaeol. 38 (1916), 19—26; 60—69.

7) Moret in Revue de l'hist. des relig. 72, 213.

8) F. Legge, Forerunners and rivals of christianity, being studies in religious history from 330 B. C. to 330 A. D. Cambridge, University Press, 1916. 8⁰. 25 s. vol. 1 (LXIV, 202 S.). — 2 (X, 426 S.).

9) E. A. Wallis Budge, The literature of the ancient Egyptians. London 1914. 8⁰. XIII, 272 S. 3 s. 6 p.

10) Eugène Dévaud, Les maximes d'après le papyrus Prisse, les papyrus 10371/10435 et 10509 du British Museum et la tablette Carnarvon. Texte. Fribourg, Librairie catholique 1916. II, 58 S. autogr. Fr. 15.—. (Bezug durch Buchhandlung A. Rody, Freiburg-Schweiz.)

Texte zusammen, die sich als Berichte oder Lebensbeschreibungen oder Märchen auf Reisen von Ägypten aus beziehen, offenbar um den modernen Touristen ihre antiken Genossen vorzuführen; das Buch ist aber wissenschaftlich gemeint, übrigens auch in einer neuen Technik hergestellt, da es in photographisch verkleinerter Maschinenschrift gedruckt ist[1]). Maspero's bekanntes Buch mit den volkstümlichen Erzählungen und Märchen der Ägypter ist ins Englische übersetzt worden; der Verfasser konnte noch selbst Verbesserungen und Zusätze anbringen[2]). Die interessantesten Dokumente der ägyptischen Autobiographien, auch die literarischen, wie der Reiseroman des Sinuhe, haben ihren Weg nun auch in das Russische gefunden[3]). Die zahlreichen Bemerkungen zu diesem Sinuhe-Roman von Gardiner sind nunmehr beendet und haben zusammengefaßt einen stattlichen Band ergeben, der einen vortrefflichen Kommentar darstellt[4]). Der juristische Papyrus Mayer A und B in Liverpool, der die Plünderung der thebanischen Königsgräber während der 20. Dynastie enthält, ist neu übersetzt, ohne eine selbständige Arbeit zu versuchen[5]). Auf einer Schreibtafel hat sich ein interessantes Bruchstück einer historischen Novelle gefunden, nämlich von der Besiegung der Hyksos durch den oberägyptischen König Kamose[6]). Die Stelen der ärmeren Bevölkerung, besonders aus Theben, enthalten eine frische volkstümliche Poesie, meist von religiöser Stimmung[7]). An die als schwierig bekannte Biographie eines Bildhauers auf dem Denkstein Louvre C 14 und ihre seltenen technische Ausdrücken hat sich mit viel Erfolg einer der jüngeren Franzosen gewagt[8]); mit Freude sieht man auch im Kriege in den Umschreibungen der ägyptischen Worte das Berliner System (d. h. nur Konsonanten ohne jeden Vokal) durchgeführt, von dem man früher in jenem Lande recht wenig wissen wollte — hoffentlich ein günstiges Zeichen für die weitere Entwicklung der wissenschaftlichen Arbeit in der Ägyptologie.

---

1) David Paton, Early egyptian records of travel. Vol. I: to the end of the XVIIth dynasty. Princeton (University Press), Oxford and London (Humphrey Milford), 1915. 4°. 90 S. 32 s. 6 d.

2) Gaston Maspero, Popular stories of Ancient Egypt, übersetzt von Mrs. A. S. Johns.

3) B. Turaieff, Razskaz Egyptianina Sinucheta i obrazcy egypetskich dokumentalnych autobiographij (Kulturhistorische Denkmäler des alten Orients, Band 3). Petrograd 1915.

4) Gardiner in Rec. trav. 36 (1914), 17—50; 192—209. — SA. der ganzen Reihe: Alan H. Gardiner, Notes on the story of Sinuhe. Paris, Champion 1916. 8°. 193 S.

5) Peet in Journ. egypt. arch. 2 (1915), 173—177; 204—206.

6) Gardiner eb. 3 (1916), 95—110, mit pl. 12—13.

7) Battiscombe Gunn eb. 81—94.

8) Sottas in Rec. trav. 36 (1914), 153—166.

De Goeje-Stiftung.

Mitteilung.

1. Der Vorstand blieb seit September 1915 unverändert und setzt sich somit folgenderweise zusammen: Dr. C. Snouck-Hurgronje (Vorsitzender), Dr. M. Th. Houtsma, Dr. T. J. de Boer, Dr. K. Kuiper und Dr. C. van Vollenhoven (Sekretär und Schatzmeister).

2. Im September 1915 erschien bei E. J. Brill-Leiden als dritte Veröffentlichung der Stiftung eine Studie von Prof. I. Goldziher: „Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte". Von dieser Ausgabe wurden an öffentliche und private Bibliotheken mehrere Exemplare verschenkt; die übrigen sind für 4.50 Gulden holländ. Währung durch den Buchhandel zu beziehen.

3. Der Vorstand hat beschlossen die Veröffentlichung einer Studie von Herrn C. van Arendonk über die Anfänge der Zaiditendynastie in Jemen zu übernehmen. Dieselbe wird voraussichtlich Anfang des Jahres 1917 erscheinen.

4. Von den beiden ersten Veröffentlichungen der Stiftung — der 1909 bei E. J. Brill erschienenen photographischen Wiedergabe der Leidener Handschrift von al-Buḥturī's Ḥamāsa (Preis 96 Gulden) und der von Prof. C. A. Storey besorgten Ausgabe des arabischen Textes des Kitāb al-Fākhir von al-Mufaḍḍal (Preis 6 Gulden) — sind noch eine Anzahl Exemplare vom Verleger zu beziehen. Der Verkauf aller Veröffentlichungen findet zum Vorteil der Stiftung statt.

November 1916.

Verzeichnis der seit dem 16. Nov. 1916 bei der Redaktion zur Besprechung eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke[1]). Die Schriftleitung behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen; im Allgemeinen sollen — vgl. diese Zeitschr. Bd. 64, S. LII, Z. 4 ff. — nur dann Anzeigen von Büchern etc. aufgenommen werden, wenn ein Exemplar des betr. Buches etc. auch an die Bibliothek der Gesellschaft eingeliefert wird. Anerbieten der Herren Fachgenossen, das ein oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen; jedoch sollen einem und demselben Herrn Fachgenossen im Höchstfalle jeweilig stets nur drei Werke zur Rezension in unserer Zeitschrift zugeteilt sein. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.

Palästinajahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem. Herausgegeben von Prof. D. Dr. Gustaf Dalman. 12. Jahrgang (1916). Mit 5 Bildertafeln und 2 Karten. Berlin 1916, Ernst Siegfried Mittler u. Sohn. VIII + 121 S. M. 3.— (geb. M. 5.—).

B. Walde. – Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgange des Mittelalters. Von Dr. Bernhard Walde, Priester der Diözese Passau. (= Alttestamentliche Abhandlungen. Hrsg. von Prof. Dr. J. Nikel, Breslau. VI. Band, 2. u. 3. Heft.) Münster i. W. 1916, Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung. XVI + 230 S. M. 6.20.

M. Horten. – Muhammedanische Glaubenslehre. Die Katechismen des Fuḍālī und des Sanūsī übersetzt und erläutert von M. Horten. (= Kleine Texte für Vorlesungen u. Übungen. Hrsg. von Hans Lietzmann. 139.) Bonn, A. Marcus u. E. Weber's Verlag. 1916. 57 S. M. 1.40.

Hans Bauer. – Über Intention, Reine Absicht und Wahrhaftigkeit. Das 37. Buch von Al-Ġazālī's „Neubelebung der Religionswissenschaften" übersetzt und erläutert von Hans Bauer. (= Islamitische Ethik hrsg. von Hans Bauer. I.) Halle, Max Niemeyer. 1916. 93 S. M. 3.—.

Länder und Völker der Türkei. Schriften der Deutschen Vorderasien-Gesellschaft. Herausgegeben von Privatdozent Dr. jur. et phil. Hugo Grothe. Heft 1: Ewald Banse, Das arabische Element in der Türkei (26 S., M. 0.70); Heft 2: Enno Littmann, Ruinenstätten und Schriftdenkmäler Syriens (42 S., M. 0.70); Heft 3: Karl Dieterich, Christlich-orientalisches Kulturgut der Türken (32 S., M. 0,70); Heft 4: Franz Karl Endres, Palästina. Volk und Landschaft (30 S., M. 0.70); Heft 5/6: Prof. Dr. Goebel, Die deutschen Krankenhäuser im Orient (47 S., M. 1.20). Eduard Gaebler's Geographisches Institut, Leipzig 1917.

---

1) Sowie im allgemeinen aller nicht selbständig erschienenen Schriften, also aller bloßen Abdrucke von Aufsätzen, Vorträgen, Anzeigen, Artikeln in Sammelwerken etc. Diese gehen als ungeeignet zu einer Besprechung in der ZDMG. direkt in den Besitz unserer Gesellschaftsbibliothek über, werden dann aber in den Verzeichnissen der Bibliothekseingänge in dieser Zeitschr. mit aufgeführt.

Osteuropäische Zukunft. Zeitschrift für Deutschlands Aufgaben im Osten und Südosten. Herausgeber: Dr. Falk Schupp, Berlin, Albrechstr. 3; Verlag: J. F. Lehmann, München, Paul Heyse-Str. 26. 2. Jahrgang. Nr. 2. (2. Januarheft 1917.) Bezugspreis: halbjährlich M. 8.—; für das Ausland M. 9.—. Ein Heft ist 12—16 S. stark. Mit Illustrationen. 4⁰.

H. Wrobel. – Acht Kriegsmonate in der Asiatischen Türkei. Meine Erlebnisse während des Feldzuges 1916 als Führer einer Kraftwagen-Abteilung. Von Heinrich Wrobel, Hauptmann. Mit zahlreichen Abbildungen u. einer Übersichtskarte. Berlin 1917, Ernst Siegfried Mittler u. Sohn. 91 S. M. 1.50.

J. Németh. – Türkisches Lesebuch mit Glossar. Volksdichtung und moderne Literatur. Von Dr. J. Németh, ö. ao. Professor für türkische Philologie an der Universität Budapest. (= Sammlung Göschen, Nr. 775.) Berlin u. Leipzig, G. J. Göschen'schen Verlagshandlung, 1916. 106 S. Geb. 1.—.

J. Németh. – Türkisches Übungsbuch für Anfänger. Von Dr. J. Németh, ö. ao. Professor für türkische Philologie an der Universität Budapest. (= Sammlung Göschen, 778.) Berlin u. Leipzig, G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1917. 110 S. Geb. M. 1.—.

H. Kern. – Verspreide Geschriften onder zijn toezicht verzameld. Tweede Deel: Voor-Indië (Tweede Gedeelte). VI + 320 S.; 1914; Derde Deel: Voor Indië (Slot). Achter Indië (Eerste Gedeelte). VI + 323 S. 1915; Vierde Deel: Achter Indië (Slot). Brahmanisme en Buddhisme. Maleisch-polynesische Taalvergelijking (Eerste Gedeelte). VI + 343 S. 1916; Vijfde Deel: Maleisch-polynesische Taalvergelijking (Slot). Indonesië in 't algemeen (Eerste Gedeelte). 321 S. 1916. 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff. Preis für den Band (deel) 6 holländ. Gulden.

R. Pischel. – Leben und Lehre des Buddha. Von Richard Pischel. (= Aus Natur und Geisteswelt. 109. Bändchen.) 2. Auflage. Mit 1 Tafel. B. G. Teubner, Leipzig 1910. VII + 126 S. Geb. M. 1.50.

Christian Bartholomae. – Zur Kenntnis der mitteliranischen Mundarten. I. Von Christian Bartholomae. (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse, Jahrgang 1916, 9. Abhandlung.) Karl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1916. 60 S. In zwei Exemplaren eingegangen.

R. Otto. – Religiöse Stimmen der Völker. Herausgegeben von Walter Otto. Die Religion des Alten Indien. III. Aus dem Sanskrit übertragen von Rudolf Otto. Viśnu Nārāyana. Texte zur indiśen Gottesmystik. I. Verlegt bei Eugen Diederichs, Jena 1917. 162 S. M. 4.— (geb. M. 5.50). In zwei Exemplaren eingeliefert.

K. Wulff. – Den oldjavananske Wirāṭparwa og dens Sanskrit-Original. Bidrag til Mahâbhârata-Forskningen af K. Wulff. København, Emil Wiene's Boghandel. 1916. 270 S.

Kurt Sethe. – Der Nominalsatz im Ägyptischen und Koptischen von Kurt Sethe. (= Abhandlungen der Philos.-histor. Klasse der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Bd. XXXIII, No. III.) Leipzig, B. G. Teubner, 1916. 106 S. 4⁰. M. 5.—.

Emin Pascha—Franz Stuhlmann – Die Tagebücher von Dr. Emin Pascha. Herausgegeben mit Unterstützung des Hamburgischen Staates und der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung von Dr. Franz Stuhlmann. Band I, Heft 1. 128 S. mit Karte. M. 9.—. Georg Westermann, Braunschweig-Hamburg-Berlin. (Es sollen 6 Bände erscheinen, — Bd. 1—5 je M. 30.—, Bd. 6 M. 6.25.)

Abgeschlossen am 10. Juni 1917.

Über die in der Weltgeschichte des Agapius von Menbiǧ erwähnten Sonnenfinsternisse.

Von

B. Vandenhoff.

Im zweiten Teile der in der Patrologia orientalis, tom. VII, fasc. 4 und tom. VIII, fasc. 3 erschienenen Weltgeschichte (Histoire universelle, arab. „kitāb al-ʿunwān") des arabischen Bischofs Agapius (arab. „Maḥbūb") von Menbiǧ werden zu verschiedenen Jahren mehrere Sonnenfinsternisse erwähnt, deren nähere Umstände wohl eine Untersuchung erfordern, da nur so festgestellt werden kann, was diesen Berichten tatsächlich zugrunde liegt, und bei einigen, aus welcher Gegend die Berichte über sie stammen und auf was für Quellen sie zurückgehen. Eine Untersuchung verdienen auch die in der Chronographie des Elias bar Šinaja erwähnten Sonnen- und Mondfinsternisse (Delaporte, La chronographie d'Élie bar Šinaja, Paris 1910. Bibliothèque de l'école des hautes études, fasc. 181). Ich gedenke letztere in einem zweiten Artikel zu behandeln.

Als erste Sonnenfinsternis erwähnt Agapius, Patr. or., t. VII, fasc. 4, p. 491 (35), l. 16 im Fr(anzösischen) eine unter Nero (54—68 n. Chr.): A cette époque il y eut à Rome un grand tremblement de terre et une éclipse de soleil. Da sich diese Worte an einen Bericht über den Tod des Statthalters von Judäa, Felix, im zweiten Jahre des Nero anschließen, so wäre man versucht, an eine Finsternis im Jahre 55 nach Christus zu denken. Wenn man aber diesen Bericht über diese beiden Ereignisse, das große Erdbeben und die Sonnenfinsternis, die man zu Rom wahrgenommen hat, bei Agapius mit dem Texte früherer Schriftsteller über dieselben vergleicht, so ergibt sich, daß die Nachricht sich nicht auf das zweite Jahr des Nero beziehen kann. So heißt es in der vorhin genannten Chronographie des Elias bei Delaporte, p. 53, CCIX. Olympiade, An. 369: En lequel il y eut un grand tremblement de terre à Rome et une éclipse de soleil (Canon chronologique d'Andronicus). Der Syrer setzt also diese Ereignisse in das Jahr 369 der Seleukidenära, das dem Jahre 57/58 n. Chr. entspricht. Aber auch dieses Jahr ist nicht das richtige. Wir müssen es zu finden suchen in der Chronik des Eusebius, auf die dieser Text zurückgeht. Dort heißt es

Migne, Patr. Gr. 19, 543 supra zum annus 59 Christi, 14 Agrippae, 4 Neronis: Terrae motus Romae et solis defectio mit Verweisung auf Sync. 336c, wo allerdings nur von einem Erdbeben die Rede ist; ebenso in der Übersetzung des Hieronymus, Patr. Lat. 27, 585: Olymp. 209, a. 14 Judaeorum (sc. Agrippae) Neronis 4, Domini 60. Terrae motus Romae et solis defectio (cf. A. Schoene, Eusebii chronicorum libri duo, Berolini 1866—75, vol. II, p. 155, cf. p. 212). Demnach ist die Finsternis gemeint, die im 4. Jahre Nero's stattfand und zwar am 30. April 59 n. Chr. Über dieselbe handelt F. K. Ginzel, Spezieller Kanon der Sonnen- und Mondfinsternisse, Berlin 1899 (S. 201 f., Nr. 39; vgl. S. 30 f., Nr. 320; S. 77, 110, 121, Karte X). Will man auf die Angabe des Plinius, H. N. II, § 180, daß diese Naturerscheinung in Campanien, „zwischen der siebenten und achten Stunde" wahrgenommen wurde, näher eingehen, so kann man nach Ginzel, Handbuch der Chronologie (Leipzig 1906) S. 546, Taf. II die Tageszeit berechnen. Dann war am Tage der Finsternis, da die Deklination der Sonne $+ 14^{0}$ betrug, zu Neapel unter 41^{0} nördl. Br. der halbe Tagesbogen ungefähr $6^{h}\ 53^{m}$. Dann war Sonnenaufgang um $5^{h}\ 7^{m}$, und die Tagesstunde hatte die Länge von $1^{h}\ 8{,}8^{m}$ und die siebente dauerte von 12^{h} bis $13^{h}\ 8{,}8^{m}$, die achte von diesem Zeitpunkte an bis $14^{h}\ 7{,}6^{m}$ wahrer Zeit. Davon sind, da $Z = -1{,}34^{0}$ ist, in jedem Falle 5,36 Minuten abzuziehen, um die mittlere Ortszeit zu erhalten. Wenn nun die Finsternis zu Neapel das Maximum 10,2″[1]) um $14^{h}\ 27^{m}$ erreichte, so war allerdings die neunte Stunde schon angebrochen. — Um die Zeit des Anfangs und des Endes der Finsternis annähernd zu berechnen, benutze ich die Schram'schen Tafeln zur Berechnung der näheren Umstände der Sonnenfinsternisse (Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften. Mathem.-naturwiss. Klasse. 51. Band. 1886), S. 508—13 und finde als Stundenwinkel des Anfangs derselben zu Neapel $14{,}75^{0}$ und als den des Endes $56{,}58^{0}$. Dann begann dieselbe um $12^{h}\ 59^{m}$, also noch in der siebenten Stunde, und endigte um $15^{h}\ 46{,}3^{m}$ in der zehnten Stunde ($15^{h}\ 16{,}4^{m}$ bis $16^{h}\ 25{,}2^{m}$). Die Berechnung nach den Formeln bei v. Oppolzer, Canon der Finsternisse (Denkschriften . . . 52. Bd. 1887) S. XXVIII ergibt als Stundenwinkel des Anfangs $15{,}0^{0}$, d. i. $13^{h}\ 0^{m}$, als den des Endes $56{,}66^{0}$, d. i. $15^{h}\ 46{,}6^{m}$.

In Armenien beobachtete, wie Plinius a. a. O. berichtet, der Feldherr Corbulo dieselbe Naturerscheinung „zwischen der zehnten und elften Stunde". Da nun an diesem Tage nach der Tafel in Ginzel's Handbuch a. a. O., die ich im Folgenden immer zur Be-

1) Bei diesen Angaben der Größe der Phase bedeuten die aufrechtstehenden Ziffern, daß der nördliche Teil der Sonne verfinstert war und die Zentralitätszone südlich (wenn auch nicht genau) von dem Orte verläuft, für den die Phase berechnet wird, die schrägen Ziffern, daß der südliche Teil der Sonne verfinstert war, die Zentralitätszone also nördlich von dem angenommenen Beobachtungsorte verläuft.

rechnung der Tageszeit benutzen werde, der halbe Tagesbogen zu Artaxata in Armenien unter 39,90° nördl. Br. 6 h 51 m betrug, so ging die Sonne um 5 h 9 m auf und die Tagesstunde war etwa 1 h 8,5 m lang. Dann dauerte die zehnte Stunde von 15 h 25,5 m bis 16 h 34 m, die elfte von da an bis 17 h 42,5 m wahrer Zeit. 5
Die mittlere Ortszeit findet man, wie oben angegeben, durch Abziehen von 5,36 m. Als Stundenwinkel des Anfangs der Finsternis finde ich mit Hilfe der Schram'schen Tafeln a. a. O. 58,14°, als den des Endes ihres Verlaufes 90,7°, bei direkter Rechnung 57,72° bez. 90,66°, d. h. sie begann um 15 h 52,56 m (50,88 m) und endigte 10
um 18 h 2,8 m (2,6 m), nachdem sie die größte Phase 9,8″ um 17 h 0,1 m erreicht hatte (Ginzel, Spez. Kanon, S. 202).

Die zweite Sonnenfinsternis berichtet Agapius, Patr. or. VIII, fasc. 3, p. 408 (148), l. 5 im Fr.: Cette année-là il y eut une éclipse de soleil. Er deutet mit diesen Worten hin auf das erste 15
Regierungsjahr des Perserkönigs Bahram (Varahran) V., Gor, das vom 8. August 420 bis zum gleichen Datum des folgenden Jahres sich erstreckte (Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber ... aus ... Tabari, S. 434, Anhang A und 419). Wenn er fortfahrend bemerkt, daß in demselben Jahre auch eine große Schlacht zwischen 20
den Persern und den Römern stattfand, so wurde dieselbe in der Tat erst im September 421 geschlagen (Nöldeke, a. a. O., S. 419[3]). Die Sonnenfinsternis jedoch, von der Agapius berichtet, fiel auf den 17. Mai 421, also in das erste Regierungsjahr Bahrams. Ginzel behandelt sie in dem spez. Kanon S. 34 f., Nr. 430; S. 91, führt sie 25
aber bei den historischen Finsternissen nur beiläufig an, S. 218. — Die Verfinsterung erreichte die größte Phase von 4,6″ zu Rom bei dem Stundenwinkel von 49°, d. h. 15 h 16 m, zu Athen das Maximum von 5,6″ bei 63°, d. h. 16 h 12 m, zu Memphis die größte Phase von 7,8″ bei 74°, d. h. 16 h 56 m, zu Babylon die von 6,0″ 30
bei 89°, d. h. 17 h 56 m. Da diese Angabe sich auf wahre Zeit bezieht, so ist jedesmal noch die Korrektion Z = — 1,81°, d. h. — 7,24 Zeitminuten hinzuzufügen. — Ferner berechnete ich als Stundenwinkel des Anfangs der Verfinsterung der Sonne mit Hilfe der Schram'schen Tafeln S. 436—439 zu Rom 32,69°, als den des 35
Endes 63,16°, d. h. sie dauerte von 14 h 10,75 m bis 16 h 12,6 m; als den Stundenwinkel des Anfangs zu Athen 47,3°, als den des Endes 78,39°, d. h. sie dauerte von 15 h 9,2 m bis 17 h 13,59 m; als Stundenwinkel des Anfangs zu Memphis 61,44°, als den des Endes 90,84°, d. h. sie währte von 16 h 5,76 m bis 18 h 3,36 m; als den 40
des Anfanges zu Babylon 73,13°, als den des Endes 101,72°, d. h. sie begann 16 h 52,55 m und endete 18 h 46,88 m. — Ferner trat der Sonnenuntergang zu Rom um 19 h 19,8 m ein, zu Athen um 19 h 7,2 m, zu Memphis um 18 h 49,5 m, zu Babylon um 18 h 54,8 m wahrer Zeit (oder um 19 h 12,9 m, 19 h 0,4 m, 18 h 42,7 m, 18 h 45
47,9 m mittlerer Zeit). — An allen vier Orten war somit bei Sonnenuntergang die Erscheinung beendigt.

Die dritte Sonnenfinsternis wird erwähnt Patr. or., a. a. O., p. 419 (159), l. 12 im Fr.: En l'an 9 du regne de Léon il y eut une éclipse du soleil et les étoiles apparurent (en plein jour). Da Leo I. von 457—474 regierte, so würde eine Finsternis in den Jahren 466 oder 467 bezeichnet sein. Weil aber in diesen Jahren sich in den Grenzen der antiken Welt keine Finsternisse mit sehr großer Phase, bei denen die Sterne am hellen Tage sichtbar werden konnten, ja nicht einmal Finsternisse mit einer Phase von 9,0″ an, die überhaupt erst die Aufmerksamkeit des Volkes zu erregen pflegen (Ginzel, Handbuch, S. 41), stattgefunden haben, so könnte man an eine Textkorruption denken und etwa vorschlagen zu lesen „im siebenten Jahre Leo's" statt „im neunten", zumal in arabischer Schrift „*et-tāsi'ati*" leicht aus „*es-sābi'ati*" entstanden sein könnte. Dann wäre die Finsternis vom 20. Juli 464 gemeint, die allerdings im ganzen römischen Reiche, unbedeckten Himmel vorausgesetzt (was ich im folgenden stets hinzudenke), sichtbar war. Vgl. F. K. Ginzel's Spez. Kanon, S. 34f., Nr. 443, S. 93, 114 und 222, wo eine Beobachtung derselben zu Chiaves (Aquae Flaviae) in Spanien erwähnt wird, und Karte XIV. Indessen erreichte dieselbe, wie aus Ginzel, a. a. O., S. 93 zu ersehen, doch keine sehr große Phase, nämlich zu Rom von *8,6″*, zu Athen von *7,4″*, zu Memphis von *5,0″*, zu Babylon von *7,4″*, außerdem, wie ich mit Hilfe der Schram'schen Tafeln, S. 524—527 berechne, zu Byzanz von *8,6″*, (bei dem Stundenwinkel von 335° = $10^{h}\ 20^{m}$), zu Nisibis von *8,2″* (bei 355° = $11^{h}\ 40^{m}$) (Z = + 0,78°, d. i. + 3,12 Zeitminuten). — Dagegen werden, wie Ginzel in seinem Handbuch, a. a. O., bemerkt, Sterne erst bei einer Phase von 12,0″ sichtbar, einzelne von hellen Sternen oder Planeten können auch bei einer 11 zölligen Phase schon sichtbar werden. — Eine so große Phase erreichte auch eine andere „im ganzen römischen Reiche sichtbare", noch unter die Regierung Leo's I. fallende Sonnenfinsternis nicht, nämlich die vom 20. August 472. Sie hatte, wie bei Ginzel, Spez. Kanon, S. 95, Nr. 444 zu sehen, zu Rom die größte Phase von 7,0″, zu Athen von 8,0″, zu Memphis von 7,4″, ferner, wie nach den Schram'schen Tafeln, S. 454—457, zu berechnen ist, zu Byzanz von 6,38″ (bei 348° = $11^{h}\ 12^{m}$), zu Nisibis von 6,46″ (bei 8,18° = $12^{h}\ 32{,}7^{m}$) (Z = + 0,29°, d. i. + 1,16 Zeitminuten). — Man müßte also, wenn eine von diesen beiden Finsternissen bezeichnet wäre, schon annehmen, daß Agapius oder sein Gewährsmann, dem er nachschreibt, von einem Sichtbarwerden der Sterne nur spricht, weil es eine Redensart war, die er bei Beschreibung einer anderen Sonnenfinsternis gefunden und auf diese übertragen hatte. — Wenn wir aber den Zusammenhang der Stelle bei Agapius genauer ansehen, so finden wir, daß er von einer Finsternis „im neunten Jahre" Leo's II., nicht Leo's I., spricht. Auf Leo I. folgte nämlich, nach der kurzen Regierung des Leontius, Leo II., mit dem Zunamen Zeno, 474—491; auf die Zeit dieses Kaisers paßt, was bei Agapius bis p. 420

(160), l. 3 folgt. Jedoch ist im Einzelnen zu beachten, wenn Agapius, p. 419, l. 13 f., sagt: „En l'an 10 dans l'orient, il arriva une grande disette et il y eut beaucoup de sauterelles", so stimmt das mit dem überein, was Tabari über die Regierung des Perserkönigs Pērōz erzählt: „Zu seiner Zeit war eine siebenjährige Hungersnot . . ." (Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber . . S. 118, vgl. S. 121 f.). Wenn es aber weiter l. 15 f. heißt: „En l'an 12 de son règne, les Perses se dirigèrent contre Amid, l'assiégèrent et la devastèrent", so hat er ein Ereignis aus der Regierung des Kaisers Anastasius (491—512) in die Zeit seines Vorgängers verlegt. Unter Anastasius belagerte und eroberte nämlich der Perserkönig Kawādh Amid und zwar in seinem 12., oder nach Theophanes, dessen Jahre am 1. September anfangen, in seinem 13. Regierungsjahre (Migne, Patr. Gr., 108, 345/46 B C = p. 124, s. ed. Bonnensis und nota (93), vgl. auch Nöldeke, a. a. O., S. 146 und Anm. 1), von einer Eroberung dieser Stadt durch Pērōz aber wissen die Quellen nichts; er führte in anderen Gegenden Krieg (Nöldeke, a. a. O., S. 122 ff.). Abulpharag, hist. dynastiarium, den Vasiliev in Anm. 3 und 4 anführt, hat die Stellen wörtlich aus Agapius übernommen. Was bei diesem folgt, p. 420, l. 1—3, fällt in die Zeit Leo's II., Zeno, und zwar schließt sich der erste Satz, richtig geordnet, unmittelbar an den Bericht über die Sonnenfinsternis im 9. Jahre Zeno's an. Balāš' Regierung begann nämlich im Jahre 484, nachdem Pērōz im Anfange desselben Jahres, eben am Tage der Sonnenfinsternis, gefallen war (Nöldeke, a. a. O., p. 434, Anhang A). Weiter müßte es dann heißen: „En l'an 13, (oder 14) du regne de Leon (II.) Qabād, fils de Pērōz commença a regner . .", statt: „En l'an 16", wie Agapius nach dem Vorhergehenden berechnet hat. — Was nun die Sonnenfinsternis im 9. Jahre Leo's II., Zeno, angeht, so war es die vom 14. Januar 484 (F. K. Ginzel, Spez. Kanon, S. 34 f., Nr. 446, S. 93, 114, 222, Nr. 66, Karte XIV). Sie war bei Sonnenaufgang 23^0 östlich von Greenwich, 39^0 nördl. Br. zentral, daher zu Rom ihrem ganzen Verlaufe nach unsichtbar, zu Athen mit der größten Phase von 12,0″ (oder, wie ich mit den Angaben der Schram'schen Tafeln S. 484—487 berechne, von 11,7″) um $7^h\,13{,}56^m$ sichtbar ($Z = +\,3{,}19^0$, d. i. + 12,76 Zeitminuten), hatte aber bei Sonnenaufgang dortselbst um $7^h\,7{,}2^m$ schon die Phase von 11,2″ und endigte um $8^h\,23{,}36^m$ ($t_0 = 305{,}84^0$); sie war ferner zu Memphis um $7^h\,41{,}6^m$ in der größten Phase von *10,3″* sichtbar, bei Sonnenaufgang um $6^h\,48{,}9^m$ in der Phase von *3,07″* und endete dortselbst um $8^h\,52^m$ ($t_0 = 313^0$), zu Babylon um $8^h\,54{,}68^m$ in der größten Phase von *11,8″*, d. h. nachdem die Sonne um $6^h\,54{,}5^m$ aufgegangen war, begann die Verfinsterung um $7^h\,34{,}8^m$ in der ersten Tagesstunde, die bis $7^h\,45{,}3^m$ dauerte, erreichte die größte Phase in der dritten, die von $8^h\,36{,}12$ bis $9^h\,26{,}93^m$ währte, und endigte um $10^h\,21{,}07^m$ in der 5. Tagesstunde, die von $10^h\,17{,}74^m$ bis $11^h\,8{,}55^m$ dauerte. Die dritte Tagesstunde gibt nun zwar auch Elias von

Nisibis als Zeit dieser Finsternis an (Delaporte, la chronographie ..., p. 74, Ginzel, Handbuch I, S. 306, Anm. 2), doch ist kein Grund zu der Annahme, daß er dorther die Nachricht über dieses Ereignis erhalten habe. Denken wir an Byzanz, so begann die Finsternis
5 daselbst bei Sonnenaufgang um 7 h 18,3 m in der Phase von 7,5″ (t_a = 278,84°, d. i. 6 h 35,4 m), erreichte um 7 h 44,8 m (t = 296,2°) die größte Phase von 11,64″, d. h. noch in der ersten Stunde, die bis 8 h 5,25 m währte und endigte um 8 h 59,87 m in der 3. Tagesstunde, die von 8 h 52,2 m bis 9 h 39,2 m dauerte. Eher paßt die
10 Angabe des Elias jedoch auf Nisibis (41,41° ö[stlich] von Greenwich, 37,02° n[ördlicher] Breite) und er stützte sich vielleicht auf eine dortige Lokaltradition. Denn dort begann die Finsternis um 7 h 30,4 m, noch in der ersten Stunde, die von 7 h 7,99 m bis 7 h 56,66 m währte, erreichte das Maximum von 11,64″ um 8 h 41,27 m in der
15 2. Tagesstunde, die bis 8 h 45,33 m sich hinzog und ging zu Ende in der 4., die von 9 h 33,99 m bis 10 h 22,66 m anhielt, um 10 h 1,56 m (t_a = 292,6°, t = 310,32°, t_e = 330,39°). Am Atrekflusse endlich, 54° ö(stlich) von Greenwich, 37° nördl. Br., wo, wie Elias berichtet, an diesem Tage eine Schlacht stattfand, in der der schon
20 erwähnte Perserkönig Pērōz umkam, begann die Verfinsterung, nachdem die Sonne um 7 h 9,89 m aufgegangen war, um 8 h 26,8 m (t_a = 306,71°) in der 2. Tagesstunde, die von 7 h 58,4 m bis 8 h 46,7 m sich erstreckte, erreichte ihre größte Phase von 11,45″ um 9 h 54 m (t = 328,51°) in der 4. Tagesstunde, die von 9 h 35,16 m
25 bis 10 h 23,62 m sich dehnte, und ging zu Ende um 11 h 25,87 m in der 6., die von 11 h 12,08 m bis 12 h reichte (t_e = 351,47°). Zur Ausführung dieser Berechnungen bediente ich mich der Schram'schen Tafeln, S. 484—487; die Tagesstunden sind ausgerechnet nach der Ginzel'schen Tabelle, a. a. O., mit Berücksichtigung des Deklinations-
30 winkels — 21,21°. Da also bei dieser Finsternis an allen genannten Orten die größte Phase 11—12″ betrug, so hat Elias von Nisibis wohl der Wahrheit gemäß nach einer alten Quelle berichtet, daß während derselben die Sterne erschienen. Denselben Ausdruck gebraucht derselbe Schriftsteller sogleich darauf von der Finsternis
35 vom 19. Mai 486 (Ginzel, Spez. Kanon S. 34 f. (Nr. 448), S. 94, 114, Karte XIV), deren größte Phasen an all den genannten Orten allerdings wesentlich geringer waren, nämlich zu Rom 6,2″ bei 349° (= 11 h 16 m) (Z = — 1,67°, d. i. — 6,68 Zeitminuten), zu Athen 8,2″ bei 7° (= 12 h 28 m), zu Memphis 11,7″ bei 20° (= 13 h
40 20 m), zu Babylon 10,5″ bei 40° (= 14 h 40 m), ferner zu Nisibis 8,55″ bei 35,17° (= 14 h 20,7 m), während der Anfang derselben an diesem Orte bei 12,9° (= 12 h 51,6 m) stattfand, das Ende bei 54,65° (= 15 h 38,58 m). Da ferner bei einer Deklination von + 20,53° der halbe Tagesbogen 7 h 6,8 m betrug und die Sonne
45 um 4 h 53,2 m aufging und eine Tagesstunde 1 h 11,13 m lang war, so fiel der Anfang derselben an diesem Orte in die 7. Stunde, die von 12 h bis 13 h 11,13 m dauerte, die größte Phase in die 8. Stunde,

die von da an bis 14 h 22,26 m währte, wogegen Elias als Zeit der Erscheinung die 9. Stunde angibt, die bis 15 h 33,4 m dauerte. Endlich zu Byzanz war das Maximum 7,3″ bei 15,88° (= 13 h 3,5 m). An allen diesen Orten, außer Memphis, blieb die größte Phase also unter 11,0″ und konnten daher Sterne am hellen Tage nicht gut sichtbar werden. Der Gewährsmann des Elias (bei Delaporte, a. a. O.) dürfte den Ausdruck nur nach Analogie der vorhergehenden Finsternis angewandt haben. (Die Stundenwinkel sind nach den Schram'schen Tafeln S. 512—515 berechnet worden.)

Die vierte Sonnenfinsternis erwähnt Agapius, a. a. O., p. 425 (165), l. 1 im Fr.: En l'an 22 d'Anastase au mois d'haziràn (juin) a midi il y eut une éclipse de soleil. In der Anmerkung 1) wird verwiesen auf Michel le Syrien II, 154, wo es heißt: „La même année il y eut une éclipse de soleil. Das bezieht sich aber auf das erste Jahr des Anastasius. Es müßte vielmehr verwiesen werden auf Michel le Syr. II, 168, 1, l. 19—21: Il y eut une éclipse solaire, un vendredi, depuis la trosième jusqu'à la neuvième heure. Dieser Angabe genügt die Finsternis Nr. 456 in Ginzel's spez. Kanon S. 36 f. vom 29. Juni 512. Da die Zahl der julianischen Tage (1 908 246) durch 7 geteilt, den Rest 4 gibt, so war der Tag ein Freitag. Zu Rom betrug die größte Phase 9,2″ bei dem Stundenwinkel 314° (= 8 h 56 m) (Z = + 0,02°, d. i. 0,08 Zeitminuten), als Stundenwinkel des Anfangs finde ich nach den Schram'schen Tafeln, S. 444—447, 297,42° (= 7 h 49,68 m), als den des Endes 334,84° (= 10 h 19,4 m). Da der Deklinationswinkel = + 23,35° war, so betrug der halbe Tagesbogen 7 h 35,35 m, die Länge der Tagesstunde war 1 h 15,89 m, Sonnenaufgang war 4 h 24,65 m, die dritte Tagesstunde dauerte von 6 h 56,63 m bis 8 h 12,52 m und der Anfang der Finsternis fiel, übereinstimmend mit der Angabe Michaels in diese 3. Tagesstunde, das Ende allerdings schon in die 5. Stunde, die 9 h 28,4 m bis 10 h 44,3 m dauerte. Wenn also die Nachricht über den Anfang der Finsternis in der dritten Stunde richtig ist, so könnte dieselbe zu Rom beobachtet sein und dorther die Überlieferung stammen. Weiter östlich fällt der Anfang der Verfinsterung schon nicht mehr in die dritte Tagesstunde. So finde ich z. B. als Stundenwinkel des Anfangs der Finsternis zu Athen 309,48°, d. i. 8 h 37,96 m, als den des Endes 352,15°, d. i. 11 h 29,16 m. Da ferner der halbe Tagesbogen dort 7 h 13,3 m beträgt, die Tagesstunde = 1 h 22,3 m und die Sonne um 4 h 37,6 m aufging, so dauerte die dritte Tagesstunde von 7 h 15 m bis 8 h 33,8 m. Der Anfang der Finsternis fiel also erst in die vierte Stunde. Vielleicht, aber nicht wahrscheinlich, stammt die Nachricht über das Ende der Finsternis in der neunten Stunde aus einem anderen Orte, als die Nachricht über den Anfang derselben in der dritten. Eher ist anzunehmen, daß die Nachricht über die Dauer der Erscheinung, die an einem Orte nicht über zwei Stunden sein kann, ungenau ist. Es erübrigt sich die Dauer derselben an anderen Orten zu berechnen. F. K. Ginzel,

Spez. Kanon, S. 95, gibt noch als Stundenwinkel der größten Phase zu Athen 329°, d. i. 9 h 56 m, als größte Phase 11,7″, als solche zu Memphis *8,8″* mit dem Stundenwinkel von 340° (= 10 h 40 m), als Maximum zu Babylon *9,0″* mit dem Stundenwinkel 2° (= 12 h
5 8 m). Ginzel fügt, a. a. O., S. 223, wo er den Bericht zweier Quellen anführt, noch als größte Phase zu Byzanz hinzu 11,27″ um 10 h 34,7 m wahrer Zeit. Siehe auch die Darstellung der Totalitätszone auf der XV. Karte.

Der bei Michel le Syrien II, 154 erwähnten Finsternis, die ich
10 schon vorhin anführte, aus dem ersten Jahre des Anastasius, die also in die Jahre 491 oder 492 fallen müßte, genügt keine der bei Ginzel, a. a. O., S. 34 ff., 94 und später beschriebenen Finsternisse. Jedenfalls steht die Nachricht an unrichtiger Stelle. Bezieht sie sich auf das zweite Jahr des Anastasius, so würde die Finster-
15 nis Nr. 451 bei Ginzel, Spez. Kanon, S. 36 f. usw., passen. Sie war allerdings nur zu Babylon sichtbar, an den drei anderen Orten war die Sonne zur Zeit der Konjunktion noch nicht aufgegangen. Zu Babylon war die größte Phase 10,2″ und der Stundenwinkel derselben 289°, d. i. 7 h 16 m) (Z = + 2,31°, d. i. 9,24 Zeitminuten).
20 Da der Deklinationswinkel der Sonne an diesem Tage — 22,65° betrug, so war der halbe Tagesbogen zu Babylon, das in 32,52° nördl. Br. liegt, 5 h 1 m, daher Sonnenaufgang 6 h 59 m, die größte Phase der Finsternis fand also 17 m später statt. Der Anfang der Finsternis fiel bei dem Stundenwinkel 267° um 5 h 48 m, also vor
25 Sonnenaufgang, das Ende derselben bei dem Stundenwinkel 305,55° um 8 h 22,2 m. Die Größe der Phase bei Sonnenaufgang an diesem Orte berechne ich auf 7,8″ nach der Formel 22 in den Schram'schen Tafeln, S. 393, und den Angaben auf S. 558—561 dortselbst.

Die fünfte bei Agapius erwähnte Finsternis ist die vom
30 29. April 534, von der es, Patr. or., VIII, fasc. 3, p. 428 (168), l. 8 im Fr. heißt: En l'an 8 de son règne, il y eut une éclipse de soleil, le 29 de nisan (avr. = avril) à deux heures de l'apres-midi, während es nach dem Arabischen heißen muß „du jour“. Die Notiz bezieht sich auf das 8. Jahr Justinians, der 527 seine
35 Regierung antrat. Dieselbe Finsternis wird erwähnt in der histoire nestorienne, Patr. or., VII, p. 146 (54), wo es heißt: Au mois nisan de la septième année [4]) (de son règne) le soleil s'éclipsa und Anm. 4: En 533 statt des Richtigen: En 534, während die beiden folgenden Anmerkungen zu streichen sind, weil sie sich nicht auf eine
40 wirkliche Sonnenfinsternis beziehen, sondern auf eine Verdunklung der Atmosphäre, die achtzehn Monate dauerte, also etwa durch kosmischen Staub verursacht wurde. Sie wird bei Agapius, S. 429 (169), und bei Barhebräus, chronicon Syriacum, ed. Bruns et Kirsch, p. 84, ed. P. Bedjan, p. 79, s. berichtet. — Die Sonnenfinsternis vom
45 29. April 534 wird von Ginzel, Spez. Kanon, S. 36 f., unter Nr. 462 gezählt. Sie war nach S. 95 ringförmig und an allen vier Hauptorten sichtbar. Die Totalitätszone derselben geht nach Karte XV

von Afrika (westlich Alexandrien) aus über Cypern, durch Kleinasien nach Norden (vgl. von Oppolzer, Kanon der Finsternisse, Nr. 4136, Blatt Nr. 83). Geschichtliche Nachrichten über diese Finsternis hat Ginzel nicht gefunden. Das Maximum der Verfinsterung trat zu Rom bei dem Stundenwinkel 285° um 7^h morgens ein in der Phase von 8,5″ (Zoll) (Z = — 1,22°, d. i. — 4,88 Zeitminuten). Da der Deklinationswinkel an diesem Tage + 14,897° betrug, so betrug der halbe Tagesbogen zu Rom 6^h $58{,}99^m$ und die Tagesstunde war = 1^h $9{,}99^m$, Sonnenaufgang war um 5^h 1^m und die zweite Tagesstunde dauerte von 6^h $11{,}01^m$ bis 7^h 21^m; während derselben trat das Maximum der Verfinsterung ein. Als Stundenwinkel des Beginns der Finsternis berechne ich mit Hilfe der Schram'schen Tafeln, S. 432—435, 269,94°, als den des Endes 302,33°. Die Finsternis begann also 5^h $57{,}75^m$ und endete 8^h $9{,}32^m$. Der Anfang derselben fiel also noch in die erste Stunde. — Daß aber die Nachricht über diese Finsternis aus Rom stammt, wo die größte Phase in der 2. Tagesstunde beobachtet werden konnte, darauf deutet vielleicht auch der Zusammenhang des Textes bei Agapius hin. Es folgt nämlich sogleich darnach die Nachricht über die Einnahme Roms durch die Gothen unter Totila im Jahre 547; es heißt, p. 428, l. 10: En cette année les barbares s'emparèrent de Rome. Agapius hat sie vielleicht mit der über die Sonnenfinsternis einer Quelle entnommen, die in Rom entstanden war. Die Stelle aus der Chronik des Marcellinus Comes, auf die in Anm. 3 hingewiesen wird, steht übrigens Migne, Patr. Lat. 51, 946, Anm. = Monum. Germ. Hist. auct., t. XI, p. 108, n. 5. — Die Nachricht könnte aber auch aus einem anderen Orte stammen, z. B. aus Athen, wo die Finsternis mit dem Stundenwinkel 295° (= 7^h) die größte Phase von 10,15″ erreichte. Für den Anfang derselben an diesem Orte berechne ich mit Hilfe der Schram'schen Tafeln, S. 432—435, den Stundenwinkel 274,26°, d. i. 6^h $17{,}04^m$, für das Ende derselben 310,09°, d. i. 8^h $40{,}36^m$. Da an diesem Tage, bei einer Deklination von + 14,89°, der halbe Tagesbogen 6^h $52{,}08^m$ betrug, die Tagesstunde = 1^h $8{,}68^m$ war, und die Sonne um 5^h $7{,}9^m$ aufging, so währte die 2. Tagesstunde von 6^h $16{,}6^m$ bis 7^h $25{,}28^m$ und in den Anfang derselben fiel der Beginn der Finsternis. — Oder nehmen wir an, der Berichterstatter habe sie zu Byzanz beobachtet, so hatte dieselbe dort die Höchstphase von 10,4″ bei dem Stundenwinkel von 302,81°, d. i. um 8^h $11{,}25^m$, sie begann bei dem Stundenwinkel 285,05°, d. i. 7^h $0{,}19^m$, und endete bei dem Stundenwinkel 322,11°, d. i. 9^h $28{,}42^m$. Ferner hatte dort der halbe Tagesbogen die Größe von 6^h $56{,}37^m$, die Länge der Tagesstunde war 1^h $9{,}39^m$ und Sonnenaufgang um 5^h $3{,}63^m$, dann fiel also der Anfang der Finsternis in die 2. Tagesstunde, die von 6^h $13{,}02^m$ bis 7^h $22{,}41^m$ dauerte.

Als sechste Sonnenfinsternis erwähnt Agapius, a. a. O., p. 435 (175), l. 1, anscheinend die vom 1. August 566. Er berichtet

nämlich: En la première année de son règne il y eut une éclipse de soleil, le dimanche, le premier ab (août), d. h. im ersten Jahre der Regierung des Kaisers Justinus II. fand eine Sonnenfinsternis statt, am Sonntag, dem 1. August. Nach Ginzel's spez. Kanon, S. 36,
5 Nr. 475 trat dieselbe am 1928002. julianischem Tage ein. Da diese Zahl, durch 7 geteilt, den Rest 6 gibt, so war der Tag ein Sonntag. Bei lateinischen und griechischen Autoren wird diese Finsternis nicht erwähnt; sie fehlt daher bei Ginzel, a. a. O., S. 226. Nach demselben Werke, S. 97, war dieselbe eine totale und an den
10 vier Hauptorten, allerdings nur mit kleiner größten Phase sichtbar, nämlich zu Rom mit dem Maximum 3,6″ (bei dem Stundenwinkel 280° =) 6 h 40 m (Z = + 0,91°, d. i. + 3,64 Zeitminuten), zu Athen in der Größe von 6,0″ (bei 292° =) um 7 h 28 m, zu Memphis in der Größe von 9,5″ (bei 300° =) um 8 h, zu Babylon in der
15 gleichen Größe (bei 318° =) um 9 h 12 m. Ferner hatte die Finsternis zu Byzanz die größte Phase von 5,2″ bei dem Stundenwinkel von 303,92°, d. i. 8 h 15,68 m; zu Nisibis die größte Phase von 7,68″ bei dem Stundenwinkel von 314,97°, d. i. 8 h 59,9 m. — Übrigens war der Anfang der Finsternis an allen diesen Orten
20 nach Sonnenaufgang, z. B. zu Rom bei dem Stundenwinkel 267,66° um 5 h 50,7 m, während daselbst bei der Deklination + 17,88° der halbe Tagesbogen = 7 h 10,5 m, Sonnenaufgang um 4 h 49,5 m, eine Tagesstunde = 1 h 11,75 m war, daher die erste Tagesstunde bis 6 h 1,2 m dauerte.

25 Die folgende siebente Sonnenfinsternis erwähnt Agapius, a. a. O., S. 447 (187), l. 8—10, im Fr.: L'année suivante, qui était la 903e année d'Alexandre au mois d'adhar (mars), au milieu du jour, il y eut une éclipse du soleil, et le même jour se produisit un tremblement de terre. Da das 903. Jahr Alexanders vom
30 1. Oktober 591 bis zum 30. September 592 dauerte, so paßt diese Angabe auf die Finsternis vom 19. März 592, die Ginzel in seinem spez. Kanon, S. 36f.; 98 und 228, Nr. 483, vgl. Karte XV, beschreibt. Sie war eine totale und sichtbar zu Rom in der größten Phase von 10,6″ um 8 h 28 m (Stundenwinkel 327°) (Z = + 1,82°, d. i.
35 + 7,28 Zeitminuten), zu Athen in der von *11,3″* um 10 h 4 m (Stundenwinkel 341°), zu Memphis in der von *7,8″* um 11 h 20 m (Stundenwinkel 350,7°), zu Babylon in der von *4,8″* um 12 h 44 m (bei dem Stundenwinkel 11°). Ferner war die größte Phase zu Byzanz *10,7″* um 11 h 19,5 m (Stundenwinkel 349,88°), zu Nisibis *6,95″*
40 um 12 h 24 m (bei dem Stundenwinkel 6°). (Vgl. die Schram'schen Tafeln, S. 126—129.) Die Angabe des Jahres nach der Seleukidenära und die Angabe der Tageszeit: „mitten am Tage" weist darauf hin, daß die Nachricht über diese Finsternis aus Syrien oder doch aus Vorderasien stammt.

45 Eine achte Sonnenfinsternis führt Agapius, a. a. O., S. 461 (201), l. 8, s. im Fr. an: „En l'an 7 de Mohammed, fils d'Abdallah, il y eut une éclipse de soleil, et les étoiles apparurent en plein jour.

In Anmerkung 2) wird verwiesen auf Elmacinus 15, einen arabischen Schriftsteller des 13. christlichen Jahrhunderts, für den Agapius wohl selbst die Quelle war. Die Stelle lautet in der Übersetzung: Thomae Erpenii historia Saracenica (Lugduni Batavorum 1625), p. 17: Anno 7 Hegirae tanta fuit solis eclipsis, ut de die astra 5 apparuerint. Von derselben Finsternis heißt es bei Michael le Syrien II, 411, l. 30—37: En l'an 938 des Grecs, 17 d'Heraclius, 37 de Kosrau, 6 de Mohammed „trat eine Sonnenfinsternis ein", und Land, Anecdota Syr. I, 115: Anno 938 die 15 mensis Ilul (m. Sept. A. D. 627) et sol et luna defecerunt. Nehmen wir zunächst, da Ginzel's 10 spez. Kanon nur die Finsternisse bis zum Jahre 600 n. Chr. enthält, die letztere Angabe, und suchen, in dem Kanon der Finsternisse von Oppolzer's (Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften. Mathemat.-naturwiss. Klasse. 52. Band, 1887) nach einer Sonnenfinsternis, deren Datum entspricht, so liegt es nahe, an die 15 Finsternis vom 15. Oktober 627 (Nr. 4373) zu denken, und es wäre nur an letzterer Stelle zu lesen: Anno 939 (Graecorum) die 15 mensis Tišri I. Aber diese Finsternis war erst 83° östl. L. von Gr. und 35° nördl. Br., also nicht weit von Kabul in Afghanistan, zentral bei Sonnenaufgang, daher in all den Ländern, die für die angeführten 20 Berichte über diese Finsternis in Betracht kommen, unsichtbar. Es bliebe daher, wenn wir nicht weiter suchen wollten, nur übrig an eine berechnete, nicht beobachtete Finsternis zu denken. Kannten doch schon die Alten verschiedene Methoden, Sonnenfinsternisse zu berechnen, wie aus dem Anhange von Ginzel's spez. Kanon, S. 263 25 —271 zu sehen ist. Dann wäre die angegebene Finsternis, wenn die vorgeschlagene Lesart des Datums ursprünglich so gelautet hätte, zwar richtig berechnet, aber nur an dem Orte, für den sie berechnet wurde, nicht sichtbar gewesen; der Berechner aber hatte vielleicht keine Ahnung, daß seine Gegend nie Zeuge dieser Naturerscheinung 30 gewesen war. Prüfen wir aber die anderen Sonnenfinsternisse, die in den vorhergehenden und nachfolgenden Jahren von 622—632 nach dem Oppolzer'schen Kanon, S. 176 f., stattgefunden haben, so waren nur folgende in den Ländern der antiken Welt sichtbar: Nr. 4365 vom 21. Juni 624 war sichtbar zu Rom in der größten 35 Phase von 6,84″ um 17 h 16,1 m (Stundenwinkel 79,03°) (Z = — 0,26°, d. i. — 1,04 Zeitminuten), zu Athen in der von 6,46″ um 18 h 9,56 m (92,39°), zu Byzanz in der von 5,2″ um 18 h 26,2 m (96,55°), zu Memphis in der von 7,63″ um 18 h 45,49 m (101,37°), bei Sonnenuntergang um 19 h 23,39 m noch in der Größe von 2,63″, 40 zu Jerusalem in der größten Phase von 6,72″ um 18 h 57,93 m (104,48°) (bei Sonnenuntergang um 19 h 4,51 m in der Phase von 2,96″) (Schram'sche Tafeln, S. 444—447; außerdem wurden bei der Berechnung der Zeit und Größe dieser und der folgenden Finsternisse desselben Verfassers Reduktionstafeln für den Oppolzer'schen 45 Finsterniskanon (Denkschriften der Akademie der Wissenschaften zu Wien. Mathem.-naturw. Kl. 56. Band. 1889) benutzt, Einzel-

heiten über die denselben zu entnehmenden Verbesserungen werde ich nicht angeben). Die Finsternis Nr. 4375 vom 8. Oktober 626 war nur zu Mekka in der größten Phase von 2,34″ um 6^h 30,8^m (277,70°) sichtbar (Z = — 2,85°, d. i. — 11,4 Zeitminuten), bei Sonnenaufgang um 5^h 54^m aber schon in der Phase von 0,41″, (t_a = 268,08°, d. i. 5^h 52,3^m, t_e = 283,73°, d. i. 6^h 54,9)^m, zu Medina um dieselbe Zeit wie zu Mekka in der größten Phase von nur 0,12″ (Sonnenaufgang um 6^h 7,94^m, Beginn der Finsternis um 6^h 18,3^m [t_a = 270,46°], Ende um 6^h 56,86^m [t_e = 28,21°]). Als östliche Länge Mekka's ist angenommen 39,92°, ebenso die Medina's, als nördliche Breite Mekka's 21,33°, als die Medina's 24,56° (Schram'sche Tafeln, S. 540—543). Beide Finsternisse waren somit dem Gebiete ihrer Sichtbarkeit nach beschränkt, und der Phase nach klein, namentlich die letztere, so daß kein Berichterstatter von ihnen der Wahrheit gemäß behaupten konnte, daß um die Zeit ihres Eintritts die Sterne am Tage sichtbar geworden seien. Übrig bleibt nur noch eine, Nr. 4384 (von Oppolzer, Canon der Sonnenfinsternisse, a. a. O.) vom 27. Januar 632, die bei 22° östl. L. von Gr., 21° nördl. Br. bei Sonnenaufgang zentral war. Daher war sie zu Rom in der größten Phase von 7,8″ um 6^h 21,19^m (= 275,3°) zwar nicht sichtbar, sondern erst bei Sonnenaufgang um 7^h 0,79^m (= 285,19°) (Z = + 3,96°, d. i. + 15,84 Zeitminuten) in der Phase von 7,23″ und endigte dort um 7^h 57,46^m (t_e = 299,36°). Dagegen konnte sie zu Athen beobachtet werden bei Sonnenaufgang um 6^h 55,33^m in der Phase von 7,7″, erreichte das Maximum von 7,93″ um 6^h 59,76^m (t = 284,94°) und ging zu Ende um 8^h 12,4^m (t_e = 303,1°). Zu Byzanz begann sie bei Sonnenaufgang um 7^h 2,37^m in der Größe von 4,93″, wuchs bis 7^h 33,7^m bis zu 6,97″ (t = 293,44°) und endigte um 8^h 45,66^m (t_e = 311,42°). Zu Memphis hatte sie bei Sonnenaufgang um 6^h 39,66^m die Größe von 3,68″, stieg bis 7^h 26,8^m (t = 291,7°) bis zu 9,06″ und endete um 8^h 42,74^m (t_e = 310,68°). Zu Jerusalem (35,49° östl. L. von Gr., 31,6° nördl. Br.) betrug die Größe der Verfinsterung bei Sonnenaufgang um 6^h 43,11^m (= 280,78°, während t_a = 280,56° war, die Finsternis also um 6^h 42,3^m hätte anfangen müssen) 0,48″; sie stieg bis 7^h 50,24^m (t = 297,56°) bis zu 8,24″ und war erst zu Ende um 9^h 10,13^m (t_e = 317,53°). Zu Damaskus (36,29° östl. L. v. Gr., 33,54° nördl. Br.) ging die Sonne um 6^h 47,17^m auf, begann die Verfinsterung um 6^h 52,76^m (t_a = 283,19°), erreichte um 8^h 0,21^m (t = 300,05°) die größte Phase von 7,96″ und endete um 9^h 20,4^m (t_e = 320,13°). Zu Nisibis (41,41° östl. L., 37,02° nördl. Br.) war Sonnenaufgang um 6^h 53,25^m, der Anfang der Finsternis um 7^h 38,6^m (t_a = 294,65°), die Zeit der größten Phase von 7,42″ um 8^h 31,05^m (t = 307,76°), das Ende um 9^h 51,26^m (t_e = 327,81°). Zu Babylon, wo die Sonne um 7^h 2,37^m aufging, nahm die Finsternis ihren Anfang um 7^h 23,3^m (t_a = 290,83°), gewann die größte Ausdehnung von 8,12″ um 8^h 39,02^m

($t = 309{,}75^0$) und war zu Ende um 10 h 3,38 m ($t_e = 330{,}84^0$). Ferner fing die Verfinsterung zu Medina, wo die Sonne um 6 h 31,3 m aufging, um 6 h 46,47 m ($t_a = 281{,}62^0$) an, war mit 9,83″ um 8 h 2,23 m ($t = 300{,}56^0$) auf ihrem höchsten Stande und schloß um 9 h 27,24 m ($t_e = 321{,}81^0$). Endlich zu Mekka ging die Sonne 5 um 6 h 26,17 m auf, berührte der Mond den Rand der Sonnenscheibe zuerst um 6 h 41,4 m ($t_a = 280{,}36^0$), er bedeckte dieselbe in der Ausdehnung von 10,68″ als größter Phase um 7 h 55,51 m ($t = 298{,}87^0$) und hörte auf sie zu bedecken um 9 h 23,08 m ($t_e = 320{,}77^0$). (Länge und Breite der Orte, zu denen diese An- 10 gabe fehlt, siehe bei Ginzel, Spez. Kanon, S. 11.) Diese letzte Finsternis war somit besonders in Arabien groß genug, um nicht bloß einzelnen Beobachtern, sondern dem ganzen Volke aufzufallen. Möglich ist sogar, daß während derselben Sterne sichtbar wurden, da einzelne Sterne mitunter hervortreten, bevor die Phase 11 zöllig 15 geworden (Ginzel, Spez. Kanon, S. 14; vgl. Handbuch I, S. 41). Jedenfalls ist sie in der Geschichte Mohammeds berühmt geworden als die Zeit des Todes seines Sohnes Ibrahim, der 1 Jahr 10 Monate und 10 Tage alt am 29. Šawwāl des Jahres 10 der Flucht, d. i. eben an dem Tage der Finsternis, zu Medina starb (Ginzel, a. a. O., 20 S. 248). Es wird daher wohl bei Agapius, a. a. O., „*as-sābi'ati*“ verdorbene Lesart für „*al-'āširati*“ sein. Michael der Syrer hat bekanntlich seine eigene Art, die Jahre zu berechnen und die verschiedenen Ären miteinander in Beziehung zu setzen. Agapius hat dann anscheinend dieselbe Finsternis noch einmal erwähnt, 25 S. 468 (208), l. 10 f., im Fr., wo er berichtet: „En cette année il y eut un violent tremblement de terre et le soleil s'obscurcit“. Nach dem Zusammenhange ist nämlich von dem letzten Jahr Muhammeds die Rede. Die Wiederholung ist nicht auffallend, da Agapius in diesem Teile seines Werkes oft dieselben Ereignisse nach ver- 30 schiedenen Quellen mehrere Male erzählt. Bei Michael II, 414, l. 13, auf den in Anm. 4 verwiesen wird, ist nur von einem Erdbeben die Rede, ebenso bei Land, Anecd. Syr. I, 116, wo das Datum lautet: Anno 940 m(ense) Heziran (m. Junio), a(nno) D. 629 noctu... Elmacinus 15 ist schon oben S. 309 angeführt. 35

Die n e u n t e Finsternis erwähnt Agapius, a. a. O., S. 479 (219), l. 1, im Fr. mit den Worten: „En l'an 11 d'Omar le soleil s'obscurcit, le vendredi, le premier tichrin II, wo zu Anm. 1 verwiesen wird auf Theoph. 343, Mich. le Syr. II, 432, Cedr. I, 754. Der erstere berichtet mit dem richtigen Datum: Porro mensis Dii 40 quinto die, feria hebdomadis sexta, hora nona solis defectus contigit (Migne, Patr. Gr., 108, 699/700 B.). Michael nennt die dritte Stunde am 9. Tešrin I (= Oktober). Cedrenus berichtet nur von einer Finsternis im 3. Jahre des Kaisers Constans II. (641—668). Es ist die Finsternis vom 5. November 644, die von Oppolzer, 45 a. a. O., S. 178 f. unter Nr. 4416 in ihren Elementen beschrieben wird. Die julianische Zahl des Tages derselben 1956588 ergibt

durch 7 geteilt den Rest 4, es war also ein Freitag. Mit Hilfe der Schram'schen Tafeln, S. 546—549 und der Reductionstafeln desselben Gelehrten gelangte ich zu folgenden Resultaten. Die Finsternis war zentral bei Sonnenaufgang 7° westl. von Gr., 71° nördl. Br., im Mittag 17° östl. L., 50° nördl. Br., bei Sonnenuntergang 69° östl. L., 34° nördl. Br. Die Zone liegt somit im Norden der sogleich zu nennenden Orte, wo überall die Südseite der Sonne verfinstert erschien, und zwar trat die größte Phase ein zu Rom mit *9,64″* um $11^h\ 35{,}56^m$ (t = 353,89°), zu Byzanz mit *11,41″* um $13^h\ 16{,}04^m$ (t = 19,01°), zu Athen mit *10,46″* um $13^h\ 0{,}29^m$ (t = 15,07°), zu Memphis mit *10,15″* um $13^h\ 44{,}84^m$ (t = 26,21°), zu Babylon mit *11,43″* um $14^h\ 58{,}5^m$ (t = 44,63°), zu Jerusalem mit *11,3″* um $14^h\ 6{,}7^m$ (t = 31,68°), zu Damaskus mit *11,32″* um $14^h\ 8{,}8^m$ (t = 32,2°), zu Nisibis mit *11,37″* um $14^h\ 38{,}05^m$ (t = 39,5°), zu Mekka mit *9,2″* um $14^h\ 49{,}85^m$ (t = 42,46°), zu Medina mit *9,98″* um $14^h\ 44{,}6^m$ (t = 41,15°) (Z = — 3,59°, d. i. — 14,36 Zeitminuten). Was die Dauer der Verfinsterung betrifft, so begann sie zu Rom um $10^h\ 2{,}3^m$ (t_a = 330,58°), und endete um $13^h\ 16{,}41^m$ (t_e = 19,1°). Da die Deklination an diesem Tage — 16,8° betrug, so war der halbe Tagesbogen $5^h\ 0{,}33^m$, die Tagesstunde = $50{,}05^m$, Sonnenaufgang um $6^h\ 59{,}67^m$ und der Anfang der Finsternis fiel in die 4. Tagesstunde, die von $9^h\ 29{,}8^m$ bis $10^h\ 19{,}2^m$ dauerte, die größte Phase in die 6. Stunde ($11^h\ 9{,}3^m$ bis 12^h), das Ende in die 8. Tagesstunde ($12^h\ 50{,}05^m$ bis $13^h\ 40{,}1^m$). Zu Byzanz dagegen begann die Finsternis um $11^h\ 34{,}2^m$ (t_a = 353,55°) und endete um $14^h\ 52{,}4^m$ (t_e = 43,1°). Da ferner an diesem Orte der halbe Tagesbogen $5^h\ 2{,}4^m$ betrug und die Tagesstunde $50{,}4^m$ war, so ging die Sonne um $6^h\ 57{,}57^m$ auf. Demnach fiel der Anfang in die 6. Tagesstunde, die von $11^h\ 9{,}6^m$ bis 12^h währte, die Mitte in die 8. Stunde ($12^h\ 50{,}4^m$ bis $13^h\ 40{,}8^m$), das Ende in die 10. Stunde ($14^h\ 31{,}2^m$ bis $15^h\ 21{,}6^m$). Der Byzantiner Theophanes, der sein Werk wohl in einem Kloster am Marmarameere verfaßte und zu demselben unter anderem wahrscheinlich auch eine Stadtchronik von Konstantinopel benutzte[1]), konnte daher mit Recht die 9. Stunde als die Zeit der Finsternis angeben. — Noch zutreffender wäre freilich diese Angabe, wenn dies Naturereignis in einer östlicheren Gegend beobachtet wäre, z. B. zu Jerusalem. Dort fiel nämlich der Anfang derselben in die 7. Stunde, die von 12^h bis $12^h\ 53{,}32^m$ dauerte, um $12^h\ 21{,}48^m$ (t_a = 5,37°) die größte Phase in die 9. Stunde ($13^h\ 46{,}63^m$ bis $14^h\ 39{,}95^m$), das Ende in die 11. Stunde ($15^h\ 33{,}27^m$ bis $16^h\ 26{,}58^m$) um $15^h\ 44{,}05^m$ (t_e = 56,01°).

---

1) Vgl. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur² (München 1897), S. 342 f.

Weitere Bemerkungen zu den Upaniṣads[1]).

Von

Alfred Hillebrandt.

1. Zu Chāndogya Up. IV, 2, 5.

yatrāsmā uvāsa.

Zu den Worten bemerkt Lüders (Sitzungsber. der KPAW. 1916, 292): Der Dativ bei *vas* ist schwierig. Unmöglich ist jedenfalls Śaṅkara's Erklärung . . . Aber auch Böhtlingk's Konjektur *uvāca* für *uvāsa* befriedigt nicht. Raikvaparṇāḥ scheint, da vorher nur von einem Dorfe die Rede ist, ein Name wie Varaṇāḥ zu sein. Er übersetzt: „Raikvaparṇa heißt jener (Ort) im Lande der Mahāvṛsas, wo er bei ihm wohnte."

Die Schwierigkeit läßt sich leicht beseitigen, wenn wir lesen *yatrāsmā u vāsa[ḥ]* „wo für ihn die Wohnung", „wo seine Wohnung war". Nebenbei sei bemerkt, daß mir die Übersetzung von *ālāpayiṣyathā iti* durch denselben Gelehrten mit „du würdest dir Beachtung erschwindelt haben (auf Grund von Vārttika zu Pāṇ. 6, 1, 48), nicht richtig erscheint. Jānaśruti Pautrāyaṇa will den Raikva nicht betrügen, sondern durch große Gaben zum Reden und Unterrichten bringen.

2. Chānd. I, 12.

1. *athātaḥ śauvaḥ udgīthaḥ | tad dha bako dālbhyo glāvo vā maitreyaḥ svādhyāyam udvavrāja* 2. *tasmā śvā śvetaḥ prādurbabhūva | tam anye śvāna upasametyocuḥ | annaṃ no bhagavān āgāyatu | aśanāyāmo vā iti.* 3. *tān hovāca | ihaiva mā prātar upasamiyāteti | tad dha bako dālbhyo glāvo vā maitreyaḥ pratipālayāṃ cakāra.* 4. *te ha yathaivedaṃ bahiṣpavamānena stoṣyamāṇāḥ saṃrabdhāḥ sarpanti | evam āsasṛpuḥ | te ha samupaviśya hiṅ cakruḥ.* 5. *om adā2moṃ pibā2moṃ, devo varuṇaḥ prajāpatiḥ savitā2nnam ihā2harad a2nnapate 2 'nnam ihāharā 2 harom3 iti.* „Es folgt der Gesang der Hunde. Baka Dālbhya oder Glāva Maitreya begab sich zu seinem Studium. Ihm erschien

1) Siehe diese Zeitschr. Bd. 68 (1914), 579 und Bd. 69 (1915), 104.

ein weißer Hund. Um ihn versammelten sich andere Hunde und sprachen: „Der Erhabene muß uns Speise ersingen, denn wir haben Hunger“. Er sprach zu ihnen: „Trefft mich früh an derselben Stelle“. Baka Dālbhya oder Glāva Maitreya wartete ab. So wie 5 man hier um das Bahiṣpavamānastotra zu singen gegenseitig sich anfassend hinschleicht, so schlichen sie herbei, setzten sich und riefen *hiṅ*! „Om, wir wollen essen, Om, wir wollen trinken. Gott Varuṇa, Prajāpati, Savitṛ brachte Speise hierher! Herr der Speise, Speise bringe, bringe hierher!“ Genauer müßte man, um die Dehnungen 10 nachzuahmen, übersetzen: „Bringe-e, bringe-e-e Speise hierhe-r usw.“

Das Stück hat, so viel ich weiß, keine Erklärung gefunden. Deussen vermutet („System des Vedānta“ S. 13, und „Sechzig Upaniṣads“ S. 83) eine Satire auf die Priester und ihre „egoistische Endabsicht, welche später, irgendwie allegorisch umgedeutet, Aufnahme 15 in den Kanon fand. Diese allegorischen Deutungen (die Götter seien, erfreut über das Studium des Baka, ihm in Hundegestalt erschienen, um ihm die Belehrung zu erteilen, daß der Zweck des Studiums Broterwerb sei — oder, die Lebensodem hätten ihm in dieser Erscheinung ihr Ernährtwerden durch den Mukhya Prāṇa 20 allegorisch zu verstehen gegeben) sind zu sinnlos, um ein Wort darüber zu verlieren, während als Satire das Stück durch die Hunde und das was sie tun und sagen das Gebahren der Priester und ihre hungrige Bettelhaftigkeit sehr gut persiflieren würde.“

Eine Satire scheint das Stück nicht, so wenig wie Ṛgveda 25 VII, 103 das Lied an die Frösche eine Satire ist. Wunderliche Stücke setzen wunderliche Menschen voraus, und die gab es im Kreise der indischen Religiosen noch mehr als anderswo. Wir kennen den Typus der Sādhus, der seine Vertreter schon im Rāmāyaṇa hat (III, 6, 11) und uns aus der Geschichte der indischen 30 Sekten vertraut ist (siehe die Zusammenstellung bei Neumann (die Reden Gotamo Buddho's I, S. 546). Winternitz (Gesch. der Ind. Litt. II, S. 37) erwähnt aus Majjhimanikāyo No. 57 die Geschichte von dem Hundeasketen Acelo Seniyo *kukkuravatiko* [*kukkuravratiko*] [1]. Solche Asketen werden nicht ohne Formel oder Bettel-35 spruch gewesen sein. Ich glaube mit der Deutung unseres Upaniṣadtextes auf ein solches Stück alten Asketentums, dessen Bettelspruch und „Brāhmaṇa“ hier hineingearbeitet ist, nicht fehl zu gehen.

1) Siehe auch Oldenberg, Buddha[5] S. 81; Neumann, a. a. O. II, 77; früher Lassen, IA.[2] II, 712.

Zur Erklärung des Rigveda.

Von

K. Geldner.

1, 103 und 104.

Das letzte der dem Kutsa zugeschriebenen Indralieder, 1, 104, ist eine alte Crux interpretum. Nach dem ganzen Ton gehört es zu den ältesten Stücken der Sammlung. Im Mittelpunkt steht eine skizzenhaft behandelte Episode aus der Kuyavasage, deren Ganzes den damaligen Hörern ohne Zweifel geläufig war. Andere Lieder enthalten nur noch schwache Anklänge an diese Episode, so daß das Lied wesentlich aus sich selbst erklärt werden muß. Die Schwierigkeiten liegen überwiegend in unserer Unbekanntschaft mit der Sage, weniger in einer absichtlich verdunkelten Ausdrucksweise. Der historische Kern vieler Sagen ist der Kampf der Arier mit den schwarzen Dāsas. So auch hier. Der vorübergehende Rückgang der arischen Macht wird von der Sage als zeitweilige Herrschaft eines unarischen Dämons reflektiert. Indra, in dem das arische Heldentum personifiziert ist, macht diesem Interregnum ein Ende. Auf die Kuyavasage wird schon in 1, 103, 8 hingewiesen. Beide Lieder hängen also zusammen und sollen darum gemeinsam behandelt werden.

1, 103.

1. Jener höchste indrische (Name) von dir ist weit weg, diesen hielten die Seher vordem fest. Auf Erden ist dieser eine, im Himmel der andere von ihm. Er wird gleichsam in eins vereinigt wie ein Feldzeichen.

2. Er befestigte die Erde und breitete sie aus. Nachdem er mit der Keule (den Vṛtra) erschlagen hatte, ließ er die Wasser laufen. Er erschlug den Lindwurm, zerspaltete den Rauhiṇa, erschlug den Vyaṃsa mit Geschick, der Gabenreiche.

3. Er hat von Natur einen Halt, da er an seine Stärke glaubt; er zog umher, die dasischen Burgen brechend. Schleudere kundig, du Keulenträger, dein Geschoß nach dem Dasyu; mehre, o Indra, die arische Macht und Herrlichkeit.

4. Ihm, der das gern hat, (gaben) diese menschlichen Geschlechter (Namen), der den rühmlichen Namen „der Freigebige“

trägt, während der Keulenträger zur Dasyuerlegung ausziehend sich den Namen „Ruhmessohn“ erworben hat.

5. Seht diesen seinen reichen Ertrag (und) glaubt an Indras Heldenkraft. Er fand die Rinder, fand die Rosse, er die Pflanzen, 5 er die Wasser, er die Bäume.

6. Dem tatenreichen männlichen Stiere, dessen Mut echt ist, wollen wir Soma brauen, dem Helden, der wie ein Wegelagerer aufpassend des Opferlosen Besitztum zu verteilen pflegt.

7. Dieses Heldenstück hast du, Indra, gleichsam an die Spitze 10 gestellt, daß du den schlafenden Lindwurm mit der Keule wecktest. Dir dem Kampfesfrohen und deiner Kraft jubelten die Gattinnen zu, dir jubelten alle Götter zu.

8. Als du den Śuṣṇa, Pipru, den Welscher (*kúyava*), den Vṛtra, o Indra, erschlugest, die Burgen des Śambara zerstörtest. 15 Das sollen uns Mitra, Varuṇa, Aditi, Sindhu, Erde und Himmel gewähren.

1, 104.

1. Ein Schoß ist für dich, Indra, zum Hinsetzen bereitet; auf ihn setz dich, schnaubend wie ein Renner, die Kraft ausspannend, 20 die Rosse anhaltend, die abends und morgens kurz vor dem Ziel am besten ziehen.

2. Jene Männer kamen zu Indra um Schutz, er möge doch ja sogleich diese Wege kommen. Die Götter sollen den Ingrimm des Dāsa unschädlich machen, sie sollen unsere Rasse zur Wohlfahrt 25 bringen.

3. Sie bringt (ihn) selbst mit, die Absicht erratend, sie führt selbst den Schaum auf ihrem Wasser mit sich: In Milch baden die beiden Weiber des Kuyava; erschlagen sollen sie in der Strömung der Śiphā werden.

30 4. Unterbunden war der Nabel des späteren Āyu. An den früheren (Tagen) gedieh, herrschte der Tapfere. Añjasī, Kuliśī, Vīrapatnī führen eilig die Milch mit ihrem Wasser.

5. „Als diese Spur des Dasyu entdeckt war, kam die (wegekundige (Saramā) zu seinem Sitz wie nach Hause. Nun gedenke 35 unser, du Gabenreicher, gib uns nicht preis wie der Verschwender seine Schätze.“

6. „Laß uns, Indra, am Sonnenlicht, an den Gewässern, an der Schuldlosigkeit, an der Rede der Lebenden teilnehmen. Schädige nicht unsere Herzensfreude! Man glaubt an deinen großen indrischen 40 (Namen)“.

7. So meine auch ich. Man hat an dich geglaubt. Du, der Stier, streng dich an zu großer Beute. Setz uns nicht, du Vielgerufener, in ein unwirtliches Nest. Indra, gib den Hungernden Speise und Trank!

45 8. Töt uns nicht, Indra, gib (uns) nicht preis, raub uns nicht unsere lieben Freuden. Zerbrich nicht, du Freigebiger, Mächtiger, unsere Eier, zerbrich nicht die Schalen samt der Brut!

9. Komm hierher, man sagt, dich verlange nach Soma. Da ist der ausgepreßte, trink davon zur Berauschung. Schütt (ihn) in deinen Bauch als Vielfassender. Erhör uns wie ein Vater, wenn du gerufen wirst!

1, 103, 1. Die Strophe gibt das eigentliche Thema des Liedes an: die verschiedenen Namen Indras, über die sich Str. 4 deutlicher ausspricht. Zu *indriyám* möchte ich nach der ähnlichen Stelle 10, 55, 1 und nach 1, 57, 3 *nā́ma* ergänzen[1]). In 1, 57, 3 ist *indriyám* mit *nā́ma* wie mit *dhā́ma* (Wesen, das Indratum) zu verbinden. Beide Begriffe — *nā́ma* und *dhā́ma*[2]) — gehören zusammen, denn die verschiedenen Seiten des Wesens, der Persönlichkeit oder Tätigkeit eines Gottes werden sonst als seine verschiedenen Namen bezeichnet. 10, 55, 1 heißt es: „Weit fort ist dein geheimer Name, da dich die beiden erschreckten (Himmel und Erde) zur Kraftspendung anriefen[3])". 10, 55, 2 spricht sodann von seinem großen Geheimnamen, unter dem er Vergangenes und Künftiges erzeugt (also von seiner kosmogonischen Tätigkeit), 10, 54, 4 von seinen vier asurischen Namen, 8, 80, 9 von seinem vierten Namen. Anders wird die Sache in 1, 103, 1 gewendet: Indra hat einen andern Namen im Himmel, einen anderen auf Erden (c). Der eine ist sein höchster, oder wie es 10, 55, 1 heißt, sein Geheimname[4]). Der andere ist der, den er sich selbst auf Erden gemacht hat (Str. 4, vgl. 1, 55, 4), und der im Munde der Dichter fortlebt (b). Der eine ist der theosophische, der andere der populäre Indra. Beide zusammen ergeben den wahren Gott. Das will der letzte Stollen besagen. Als Gleichnis ist der *ketú* gewählt. Dieser setzt sich aus der Fahne und dem Fahnenstock (*daṇḍa*, *yaṣṭi*, *yantra* Mbh. 7, 92, 72) zusammen. Beides ergibt das Feldzeichen (*ketú*). Vgl. auch AV. 10, 8, 13; 11, 4, 22 (*katamáḥ sá ketúḥ*). *iva* in d ist hinter das tert. comp. *samanā́* gestellt statt hinter *ketúḥ*, da man den Pāda nicht gern mit *iva* schloß. Ebenso *ná* 1, 104, 1. Wodurch sich Indra auf Erden einen Namen gemacht hat, wird in Str. 2 fg. näher ausgeführt.

2. Rauhiṇa nur noch 2, 12, 12. Er gehört zu den himmelstürmenden Dasyus 8, 14, 14. *ví* zu *ábhinat.*

3. *jā́tu* bedeutet im ṚV. „von Natur". *anakṣā́ — jā́tu* 10, 27, 11 ist das spätere *jātyandhā* „blindgeboren". Meine Auffassung von

---

1) Ebenso in 1, 55, 4 *cā́ru jáneṣu prabruvāṇá indriyám*, „unter den Leuten seinen lieben indrischen (Namen) verbreitend". *cā́ru* ist beliebtes Adj. zu *nā́ma*, 1, 24, 1. 2. u. 5.

2) In der gleichen Formel haben VS. 5, 9; TS. 1, 2, 12, 1; Kāṭh. 2, 9, p. 14, 11 *nā́ma*, aber MS. 1, p. 17, 10 *dhā́ma*.

3) d. h. den beide gebrauchten, als sie Indra anriefen (im Mythos).

4) Zu *paramám* 1, 103, 1 und *gúhyam* 10, 55, 1 vgl. *nā́ma paramáṃ gúhā yát* 10, 45, 2; *dhā́ma paramáṃ gúhā yát* 10, 181, 2; *gúhādhvanaḥ paramám* 4, 5, 12.

śraddádhāna ójaḥ stützt sich auf das Ātm. Sonst ist *śrad-dhā* im ṚV. Par., weil vom Vertrauen auf andere. Hier das Selbstvertrauen. In den Khilas (hinter 5, 44, 15) und im AV. werden beide Genera gemischt. Der Akk. ist später bei *śrad-dhā* beliebt.
5 Oldenberg's Konstruktion setzt doppelten Akk. voraus. Mir nicht wahrscheinlich. Allerdings betont gerade unser Dichter den Glauben an Indra, im Gegensatz zu den wiederholt geäußerten Zweifeln (1, 84, 17; 2, 12, 5; 6, 18, 3; 27, 3; 8, 100, 3; 10, 54, 2; 1, 55, 5). Zur Not könnte man aus a einen allgemeinen Satz machen: Der
10 hat von Natur einen Halt, wer (Indras) Kraft vertraut.

4. In a ist mit Oldenberg eine Ellipse anzunehmen. *bíbhrat* für *bíbhrate*, wohl nicht mit Abfall der Endung, sondern als Anakoluthie. *ūcúṣe* zu *uc* schon im PW. VI, Sp. 619. — b-d. Hinter *maghávā* und *sūnúḥ śrávase* ist ein *íti* zu denken. Ähnlich 2, 37, 2
15 (*dadír yó nā́ma pátyate* „der den Namen der Geber besitzt"); 10, 28, 12 (*dadhiṣe nā́ma vīráḥ* „hast dir den Namen Held erworben"); 5, 44, 2 (*ṛtá āsa nā́ma te* „dein Name ward der Wahre"[1]). *sūnúḥ śrávase* „Sohn zum Ruhm" oder „des Ruhmes", wie *ātmajas tubhyam* Mbh. 9, 6, 17 oder *sū́re duhitā́* „Sonnentochter".

20 5 a. *puṣṭám* wird in c-d erklärt. — c. Zunächst der Paṇimythos; in d wird der Gedanke verallgemeinert. *avindat*, nämlich die von den Dämonen den Menschen entzogenen. Daher die Dankbarkeit der Wasser und Pflanzen gegen Indra 3, 55, 22; 8, 59, 2 und ihre Freude bei Indras Erscheinen 8, 96, 5; 10, 89, 13. Zu d vergleiche
25 auch 3, 34, 9—10.

6. *ādṛ́tyā* kann grammatisch nur zu *dṛ* (Sāy. = *ādaraṃ kṛtvā*) gezogen werden, obwohl zu *paripanthín* eher *ā-dṝ* passen würde. Vgl. 8, 45, 13 *ādāríṇaṃ yáthā gáyam*, das wohl geradezu bedeutet: wie einer, der ins Haus einbricht[2]).

30 7 b. Bald heißt es, daß Indra den schlafenden oder liegenden Vṛtra getötet hat (4, 19, 3; 3, 32, 6), bald, daß er ihn eingeschläfert hat (1, 121, 11). — c. *váyaḥ* schwerlich: „die Vögel", selbst wenn man an den Schwan in 10, 124, 9 denken wollte. Sāy., der *váyaḥ* auf die Marut bezieht, hätte sich auf 1, 52, 15. 9 berufen können.
35 Vielmehr ist *váyaś ca* wie in 7, 36, 5 (*asya sakhyáṃ váyaś ca*); 1, 178, 2 (*sakhyā́ váyaś ca*); 7, 97, 1; 10, 43, 3 (*váyo vardhanti*) zu verstehen, als acc. sg. *tvā́* — *váyaś ca* „dich und deine Kraft" erinnert an ähnliche Verbindungen von Concretis und Abstractis, bez. von Personen und Eigenschaften: *enam ánu víśve madanti rātím*
40 („ihm, seiner Freigebigkeit") 4, 17, 5; *tvā* — *táva sakhyám* (dich — deine Freundschaft") 1, 163, 8; *út tvā́m út táva krátum* („dich, deinen Mut") 8, 62, 10; *sá* — *śávaḥ* 1, 56, 3; *tvā* — *tā́ni vṛ́ṣṇyā* „dich — deine Kräfte") 1, 53, 6; *dhītáyaḥ* — *káṇvāḥ* 8, 6, 8 (vgl. 7);

1) *ṛtáḥ* gegen Padap., vgl. Oldenberg z. d. St.

2) Wenn *ādardirá* 8, 100, 4 zu *ā-dṝ* gehört, so wird es den Panikmacher (vgl. *dārayati senām* Mbh. 6, 3, 76) bedeuten, vgl. ṚV. 8, 97, 14; 10, 27, 22.

káṇvāḥ — matíḥ 8, 6, 34; *kavíḥ — dhíḥ* („der Dichter — die Andacht" = „der Dichter mit seiner Andacht") 1, 95, 8; *aryám sávanāni* („den Konkurrenten, die Libationen", d. h. die L. des K.) 8, 33, 14; *marútaḥ — bráhmāṇi* (die Marut, ihre Zusprüche") 5, 31, 10; *tám imā́ ṛ́cas tám agním vardhayāmasi* („diese Verse — wir") 1, 36, 11. Ähnlich *vo — rátham* („euch — den Wagen") 7, 48, 1; *rā́yo maghávānaḥ* („die Reichtümer, die Freigebigen") 1, 98, 3; *náraḥ — dáśa kṣípaḥ* („die Männer — die zehn Finger") 9, 80, 4 (vgl. 5). Überall tritt die vedische Vorliebe für die Koordination und das Asyndeton hervor. Es ist also im Grunde dieselbe rhetorische Figur wie in *amítrān púraḥ* („die Feinde, ihre Burgen") 1, 63, 2.

c. Die *pátnīḥ* sind die Götterfrauen, die *gnā́ devápatnīḥ*, die dem Sieger Indra nach 1, 61, 8 ein Loblied sangen. An anderen Stellen tun das die Flüsse, 1, 102; 2; 4, 18, 6. 7; 22, 7; 7, 18, 24; 10, 124, 9. — d ist = 1, 52, 15 b. Zur Sache s. 1, 102, 1; 121, 11. Für *anu-mad* ist Śat. 2, 5, 4, 6 lehrreich: *vāg u haivānumamāda prahara jahīti*[1]).

8. Mit *kúyava* verhält es sich wie mit *vyàṃsa*. Bald steht *kúyava* unmittelbar hinter *śúṣṇam* (7, 19, 2; 2, 19, 6), bald in der gleichen Str. wie Śuṣṇa, aber im andern Pāda (4, 16, 12; 6, 31, 3). Es ist bald Śuṣṇa selbst, bald ein Genosse von ihm gemeint. Ähnlich Oldenberg I, S. 99 n. Vgl. die *dásyūn* in Gesellschaft des Śuṣṇa 4, 16, 12; 28, 3; 5, 29, 10; 31, 7. In *kúyava* sehe ich die Kurzform für *kúyavāc* (1, 174, 7), das wiederum mit *mṛdhrávāc* (1, 174, 2; 5, 29, 10) synonym ist. *kúyavāc* mag den barbarisch Redenden, den Nichtarier bezeichnen.

c-d. Der ziemlich abrupt einsetzende Kutsaschluß will hier sagen, daß jetzt durch die Götter Ähnliches wie zur Zeit der genannten Dämonen geschehen möge.

1, 104.

1a. Der für den Gott bestimmte Platz beim Opfer. b. Der Vergleich paßt nicht zum Verb. Das tert. comp. steckt in *svānáḥ* und *ná* ist wie *iva* in 1, 103, 1 gestellt. *svan* wird von Indra 10, 27, 5; 2, 17, 6 gebraucht, sonst vom Wasser, Wagen, Falken, Feuer, Regen und Sturm und vom Roß der Marut (5, 56, 7), aber nicht vom Pferd schlechthin. Dies und die dreisilbige Aussprache von *svāná* macht immerhin die Erklärung bedenklich. Ein Partizip *suvāná* „angetrieben" von *sū* würde passen. Aber bedeutet *sū* ganz allgemein *preraṇa*, wie die Inder annehmen? *váyaḥ — áśvān* analog den zu 1, 103, 7 besprochenen Fällen, *váyaḥ* also nicht Vogel. Indras Rosse sind keine Vogelrosse. — d. Zur Sache s. 5, 53, 7.

2. Die Str. führt mitten in die Sagengeschichte. Die Arier sind von einem mächtigen Dāsa (Dasyu), einem Dämon oder Autochthonenfürsten — beide Begriffe fließen mehrfach ineinander —

---

1) Vgl. Ait. Br. 3, 20, 1.

bedroht und bitten Indra um Schutz. b ist der seltene Fall einer oratio obliqua (ebenso 1, 24, 13 c). d. *várṇam*, natürlich *ā́ryam v.*, wie 3, 34, 9 steht.

3. *kúyava* ist hier wohl Name eines der bekannten Dämonen. 5 Manches spricht für Śuṣṇa, manches für Namuci. Wie Namuci 8, 14, 13, so werden hier die beiden Frauen des Kuyava durch Schaum getötet, vermutlich weil Indra, durch einen Eid gebunden, keine andere Waffe gebrauchen durfte. Der Fluß selbst führt den Schaum mit sich (b). Während die beiden Weiber in dem Milch-10 schaum baden, kommen sie darin um. Schaum und Milch in 3 b, 4 d sind offenbar dasselbe. Seiner beiden Weiber aber bediente sich der Dāsa als Waffe gegen Indra nach 5, 30, 9[1]). Eine Anspielung darauf enthält 10, 27, 10 und wohl 10, 73, 6.

a-b Subjekt die Śiphā (ein Fluß). *áva bharate* steht das eine 15 Mal objektlos, es könnte also in verschiedenem Sinne gebraucht sein, vgl. zu Str. 4. Zu *kétavedāḥ* ist *kétasya vidvā́n* 10, 136, 6 zu vergleichen. Die Śiphā errät die Absicht, den Plan Indras, durch List, nämlich mit dem Schaum, die beiden Weiber umzubringen und kommt Indra aus freien Stücken entgegen. In 10, 136, 6 wird 20 der verzückte Muni als Gedankenleser geschildert[2]). c-d enthalten Indras *kéta* (Plan).

4 a b schildern die damalige bedrängte Lage der Arier im Gegensatz zu den vorausliegenden Zeiten. *úparasya*[3]) ist der Gegensatz zu *pū́rvābhiḥ* (Ved. St. 3, 44 n.). Der spätere Āyu ist s. v. a. die 25 Nachkommenschaft des Āyu, die sonst *āyávaḥ* heißt. Welches auch die genaue Bedeutung von *āyú* sein mag, jedenfalls bezeichnet es die Arier. Es ist der von den Dāsas zurückgedrängte arische Stamm, wie *prajā́yai tvasyai* in 10, 54, 1. Die Verkümmerung und Zurückdrängung der arischen Rasse wird hier als Unterbindung ihres 30 Nabels dargestellt. *yuyópa nā́bhiḥ* ist das Gegenteil von dem, was in der Tvaṣṭṛstrophe eines Āprīliedes *prajā́ṃ tváṣṭā ví ṣyatu nā́bhim* heißt: „Tvaṣṭṛ soll den Nabel von Nachkommenschaft entbinden" (2, 3, 9; vgl. VS. 27, 20; TBr. 2, 8, 1, 4). Entbinden des Nabels bedeutet Fruchtbarkeit des Geschlechtes, seine Unterbindung dessen 35 Rückgang. In demselben Sinn ist wohl auch *áyupitā yóniḥ* (MS. 1, p. 2, 2; Mān.-Śr. 1, 1, 1, 43; Āp. Śr. 1, 4, 11) aufzufassen. *yup* intr. bedeutet: gestört, gehemmt, unterdrückt, unterbunden sein (ṚV. 1, 104, 4), trans. und kaus.: stören, in Unordnung bringen, verwirren, unterdrücken (*díśaḥ* Kāṭh. 26, 6, p. 129, 12; *yajñam*

---

1) Daß *dhéne* dort zwei Weiber und nicht zwei Getränke sind, sollte doch einleuchten. Auf die beiden Dämonenweiber bei Daṇḍin sei nochmals hingewiesen, Ved. Stud. 3, 37.

2) Der Jäger als Gedankenleser DKC. (ed. Bombay 1883), S. 160, 17; Śakunt. ed. Pischel, 35, 4.

3) *úpara* „später" = „Nachfolger" in 6, 21, 11: „Die den Manu dem Dasa (dem mythischen Stammvater der Dāsas) zum Nachfolger machten", d. h. ihm sein Land gaben.

Śat. 1, 6, 2, 1; MS. 3, p. 118, 10; TS. 6, 3, 4, 7; *bhāgadhéyam* MS. 1, p. 16, 11); stören, verletzen (*dhármā* R̥V. 7, 89, 5, mit *á* 10, 134, 7), unterdrücken, beseitigen (10, 18, 2, mit *sám* 10, 165, 5), *śapathayópana* „den Fluch unwirksam machend" AV. 2, 7, 1; *janayópana* „die Leute störend (verwirrend)" R̥V. 10, 86, 22; AV. 12, 2, 15; *jīvitayópana* „das Leben hemmend" AV. 12, 2, 16; 2, 25, 4. 5. Vgl. *lup*, mit dem *yup* mehrfach vertauscht wird, und Ved. Stud. 2, 41. Schwierig ist nur AV. 4, 25, 2 *yā́bhyāṃ rájo yupitám antárikṣe.* Es soll wohl das Gegenteil ausgedrückt werden von AV. 9, 3, 15 *yád antárikṣaṃ rájaso vimā́nam*, R̥V. 10, 121, 5 *yó antárikṣe rájaso vimā́naḥ* und etwas allgemeiner AV. 17, 1, 12 *ná ta āpur mahimā́nam antárikṣe*, also von der Schrankenlosigkeit der Luftwelt, die nicht an das Maß des Raumes (*rájas*) gebunden ist[1]). Also etwa: „für die der Raum im Luftreich beschränkt ist". Vielleicht ist in AV. 19, 47, 2 *ná yásyāḥ pārám dadṛśé ná yóyuvat* für das letzte Wort *yóyupat* zu vermuten.

b. Zu *pū́rvābhiḥ* ist wie in 5, 48, 2 (vgl. 4, 23, 7) die Uṣas (Morgen = Tage) zu ergänzen. Das Präsens wie bei *purā* (Pāṇ. 3, 2, 122). — c d. Oldenberg erinnert passend an die *tisró dā́nucitrāḥ* in 1, 174, 7, denkt aber an Frauen, während Sāy. die drei richtig als Flußnamen auffaßt[2]). Diese drei tun dasselbe wie die Śiphā in 3 d. Es sind also zusammen vier Flüsse und diese zweifellos identisch mit den vier Flüssen in 1, 62, 6 (Ved. St. 3, 44), die Indra *ápinvat*, d. h. milchreich machte oder schwängerte. Kombiniert man 1, 62, 6 und 1, 104, 3. 4 und denkt man an den obszönen Sinn von *ava-bhr̥* „einschieben" in 3, 29, 3[3]), so ergibt sich für 1, 104, 3 eine überraschende Lösung. Der Fluß errät die Absicht Indras, die Dämonengesellschaft durch Schaum zu töten und läßt sich von ihm schwängern, um Milch = Schaum zu bekommen.

5. Die Rede der von Kuyava bedrängten Arier (vgl. Str. 2) wird fortgesetzt. — a b. *jānatī́ gāt* 3, 31, 6 von der Saramā, 5, 45, 2 von der Uṣas. Hier natürlich die Saramā als Aufspürerin der Dämonen. Zu *nī́thā* vgl. *padáṃ nī* „die Spur verfolgen". — *ókaḥ* das eigene Heim, das das Tier sicher wiederfindet. Daher heißt die Katze (nach Sāy.) *okaḥsārin* Ait. Br. 6, 17, 4: „Indra ist nämlich eine Katze. Wohin nämlich Indra früher ging, ebendorthin geht er auch ein zweites Mal"[4]). Ähnlich 6, 22, 9. Man könnte auch bloß „nach Hause findend" übersetzen. In Dhammapada 404 ist *anokasāri* „unbehaust". — *ná* ist jedenfalls = wie, obwohl es mit dem folgenden Vokal kontrahiert zu sprechen ist. Benfey's Versuch (Behandlung des auslautenden *a* in *ná* S. 12), seine Regel

1) Wenn *vimā́na* in meinem Glossar richtig erklärt ist.

2) Die Vergleichung beider Stellen macht noch deutlicher, daß *Kúyava* = *Kúyavāc* ist.

3) 3, 29, 1—3 wird das Ausreiben des Feuers ausführlich als Zeugungsakt geschildert. Vgl. auch *anu-bhr̥* im Glossar.

4) *áparam* wie TS. 2, 2, 2, 5; MS. 2, p. 13, 4.

auch hier durchzuhalten, will das Unmögliche möglich machen. Als weitere Ausnahmen habe ich mir notiert 1, 112, 17 b (auch Oldenberg) und 10, 85, 34 b[1]. — d. *niṣṣapín* nach Yāska der *strīkāma*. *sap* bedeutet: hegen, hüten, bewahren.

5 6ab. Sonne, Wasser, Schuldlosigkeit usw. sind die Lebensbedingungen der Menschen. Der Sinn ist also: gönn uns das Leben. *jīvaśaṃsá* ist nach dem Akzent Tatpuruṣa, wie *pākaśaṃsá* (7, 104, 9), ebenso 7, 46, 4. — c. *ántarām bhújam* dasselbe wie *priyā́ bhójanāni* in 8 b, die Kinder.

10 7. Mit dieser Str. wird das Sūkta wieder Gegenwartslied. — a. *ádhā manye* (auch 6, 30, 2) rekapituliert Str. 6. — c. Hiernach ist wohl die verderbte Stelle 1, 63, 4 zu korrigieren: *ákṛte* statt *ákṛto*. — d. Es gibt wohl nur e i n Wort *āsutí*, das unser „Stärkung" im engeren Sinn ausdrückt. Meist wird es auf die geistigen Ge-15 tränke beschränkt. Dasselbe gilt von *āsavá*.

8 erläutert 6. Das Bild ist, wie Oldenberg treffend bemerkt, dem Śuṣṇamythos (8, 40, 10. 11) entlehnt. Es ist die Sprache des Mythos auf die Gegenwart übertragen, wie in 3, 31, 20 fg. — d setzt das Bild fort.

20 1, 173. An Indra.

1. Er stimme den Gesang an, der schwungvoll wie der Vogel ist. Wir wollen den erstarkten, sonnenhellen (Gesang) singen. Die Milchkühe sind auf dem Opfergras, die unverletzlichen, auf daß sie den himmlischen Bewohner herlocken.

25 2. Es singe der Starke mit den Starken, die ihren Schweiß opfern, daß er wie ein hungriges Wild (alle) übertöne. Der Hotṛ, der (die Götter) erfreut, hebt sein Lied an. Der opferwürdige Jüngling (Indra) unterstützt das (Priester)paar.

3. Es kommt der Hotṛ, seine aufgerichteten Sitze umwandelnd; 30 er bringt dar die herbstliche Frucht der Erde. Es wiehert das Roß, während es geführt wird, es brüllt die Kuh. Wie ein Bote geht die Rede zwischen beiden Welthälften.

4. Diese ...... haben wir ihm zubereitet (?); die Gottverlangenden beginnen ihre Werke. Indra, der als Meister glänzt, 35 möge daran Gefallen finden. Wie die Nāsatyas ist er ein Wagenlenker, bei dem man gut fährt.

5. Ihn, den Indra, preise, der ein Soldat, der ein freigebiger Held, der ein Wagenkämpfer, der ein besserer Fechter als sein Gegner ist, der mit Hengsten fährt, der auch die einhüllende Finster-40 nis vertreibt.

6. Wenn er so den Männern an Größe voraus ist, so sind ihm die beiden Welthälften passend wie zwei Gürtel. Indra hat sich die Erde wie einen Gurt umgelegt; der Selbstherrliche trägt den Himmel wie ein Diadem.

---

1) „Wie Giftiges zu essen ist es", d. h. so gefährlich wie Gift zum Essen. *áttave* gehört nur in den Vergleich.

7. Dich, o Held, den Erwählten aller in den Schlachten, den reisigen Indra, sollen einmütig umdrängen im Jubel die Heerscharen, die (ihm) wie einem reichen Herrn mit Siegesmut zujubeln.

8. So seien dir denn die Somatränke in der Wasserflut recht, wenn deine göttlichen Gewässer sich an sich selbst berauschen. Jede zu befriedigende Kuh steht für dich bereit, wenn du die Menschen wie reiche Herren mit Verlangen (?) aufsuchst,

9. Auf daß wir an ihm einen guten Freund haben, einen guten Beistand wie an den Lobesworten der Herren, auf daß Indra bei unserer Huldigung Halt mache, die Loblieder leitend wie ein Gebieter die Arbeit.

10. Wetteifernd wie um das Lob der Herren: „unser sei Indra, der Keulenträger!" — wie die Befreundeten einen Burgherren um guten Rat suchen sie als Unparteiische (ihn) mit ihren Opfern zu gewinnen.

11. Denn jedwedes Opfer, das gelingt, wenn es auch Umwege macht, im Geiste herumgehend, führt wie den Durstigen zur Tränke den Indra an den gewohnten Ort, wie ein langer Weg den Glücklichen (ans Ziel).

12. Nicht sollst du, Indra, uns in diesen Kampf mit den Göttern (verwickeln), denn es geschieht dir, du Heftiger, eine Abbitte von Seiten des freigebigen Opfernden, dessen unparteiische Rede die Marut, die doch so groß sind, lobt.

13. Dieses unser Loblied ist für dich, o Indra; durch dieses finde, du Falbenherr, den Weg zu uns. Lenk her zu uns, zu guter Fahrt, o Gott. Wir möchten einen freigebigen Opferherren (?) kennen lernen, der schnell gibt.

1. Der Eingang des Liedes ist lehrreich für die Technik der älteren Liturgie, die sich in gewissen Punkten mit der des ausgebildeten Rituals zu berühren scheint. Der Sänger beginnt mit dem Sāman und der Hotṛ folgt mit dem Gedicht (Str. 2c), ganz wie später im regelmäßigen Wechsel von *stotra* und *śastra*. In a ist der Udgātṛ Subjekt, als der Haupt- und Vorsänger. Wie weit dieser aber an dem Texte des Liedes Anteil hatte, ist nicht ersichtlich. Auch Stellen wie *arcatokthā́ni ca bravītana* 1, 84, 5 lassen das im Unklaren. a geht auf das Anstimmen des Liedes, das später der Prastotṛ mit dem *prastāva* besorgte (vgl. SBE. 26, 310). *pra-arc*, *pra-gai* und *pra-stu* bezeichnen im ṚV. das Anstimmen des Liedes, der *prastotṛ*-Priester kommt dort aber noch nicht vor. a geht also auf den Udgātṛ als den praecentor, b dagegen auf seine Mitsänger bezw. den Chorgesang[1]. *vāvṛdhānám* sc. *sā́ma* oder *gāyatrám* (8, 1, 8; 38, 10), *gāthám* (9, 11, 4). Sobald der Gesang über den ersten Anfang hinaus ist, heißt er erstarkt. In ähnlichem Sinn wird von dem anwachsenden Liede gesagt: *várdhatāṃ*

1) Vgl. Simon, Einl. zum Pañcavidhasūtra und unten zu Str. 9.

gíḥ 3, 1, 2; *vṛddhā́su* (sc. *ṛkṣu, gīrṣu*) 10, 91, 12; *gíro vardhanti* 5, 39, 5. — *svàrvat*: Ludwig's „wie das Svar" wird durch den Akzent verboten. Allerdings muß man zwischen dem Sāman und dem Sonnenlicht irgend eine Ähnlichkeit herausgefühlt haben. Vielleicht „hell" mit Anlehnung an die andere Wurzel *svar*, vgl. *dyumát* und die doppelte Bedeutung von *arká*. Das Lichthafte oder Sonnenhafte des Gesangs könnte aber auch darin gefunden werden, daß er wie die Dichtung vom Himmel oder von der Sonne stammt (vgl. 3, 39, 2 und meinen Kommentar S. 140). Das Licht der Poesie ist die dichterische Erleuchtung. In diesem Sinn heißen die Sänger *svábhānavaḥ* (die ihr eigenes Licht haben) 1, 82, 2, *sudītáyaḥ* 1, 159, 4 oder *svarṣā́ḥ* 10, 120, 8, ebenso das Lied[1]) selbst (1, 61, 3) und der Soma 9, 96, 18 (neben *ṛ́ṣimanāḥ* und *ṛṣikṛ́t*). Vom Soma heißt es 9, 9, 8 *pratnavád rocayā rúcaḥ* „laß wie früher dein Licht leuchten". Die Erleuchtung ist die göttliche Inspiration. Diese ist dem ganzen ṚV. geläufig. Auf sie spielt die bekannte Gāyatrī (3, 62, 10) an, ebenso Stellen wie 1, 61, 16; 83, 3; 89, 1; 102, 1 („Die göttliche Weisheit ist in dieses [Sängers] Loblied, das ich dir herausgeputzt habe"); 105, 15; 120, 3; 122, 3; 151, 2. 6; 165, 13; 178, 3 („Er weckt die Reden, wenn er in eigner Person erscheint"); 3, 34, 5; 54, 17; 4, 5, 2—3. 6; 11, 2. 3 („Von dir, Agni, kommen die Sehergaben, von dir die dichterischen Gedanken, von dir die Lieder"); 5, 42, 2—4 (*bráhma devā́hitam*); 6, 1, 1 (vgl. 2, 9, 4); 34, 1; 69, 2; 7, 8, 3 („Mit welcher [besonderen Kraft] wirst du unser Loblied erleuchten [*vi-vas*] und welche besondere Kraft wirst du gepriesen wecken?"); 10, 1; 8, 13, 7; 32, 27 (*devā́ttaṃ bráhma*); 59, 6; 10, 20, 1; 25, 1; 45, 5; 64, 12 („welches Gedicht mir ihr Götter eingabt"); 88, 3 („Von den heiligen Göttern getrieben will ich den Agni preisen"); 98, 3a; 139, 5. Die Götter veranlassen (*kṛ*) die Lieder (7, 56, 23) oder lenken sie 7, 57, 2; 39, 7 (*yam*). Die eigentliche Vorbedingung der Inspiration ist die Somabegeisterung, vgl. 9, 21, 1. 2; 25, 5; 95, 5 (vgl. 2); 96, 5; 6, 47, 3; 10, 98, 3d; 8, 33, 4 („trink, sing im Rausch des Trankes"); 8, 32, 1; 1, 105, 7. Der Dichter schaut auch nicht im Gedanken mit den eigenen Augen, sondern mit den Augen des Soma 1, 139, 2; 87, 5 (vgl. Oldenberg z. d. St.).

c. Man wird zunächst an die für die Somamischung nötigen Kühe denken. Vielleicht aber spricht der Dichter im Bilde. Indra ist der Stier und alles, was ihn lockt, Opfer, Lied usw. sind seine Kühe, die ihn anreizen. Für diese Auffassung sprechen besonders die Str. 3 und 8. — d. Zu *sadmā́naṃ divyám* vgl. die *devā́ diviṣádaḥ* AV. 10, 9, 12.

2. *vṛ́ṣā vṛ́ṣabhiḥ*, d. h. Indra mit den Sängern. Wiederholt wird der Wunsch ausgesprochen, daß Indra in den Gesang mit ein-

---

1) Vgl. 10, 43, 1 *matáyaḥ svarvídaḥ* und das Hendiadyoin *girā́ — dyumnáiḥ*, d. i. mit erleuchteter Rede 1, 78, 1

stimmen möge. Am deutlichsten in 1, 10, 4 *éhi stómāñ abhí svarābhí gṛṇīhy á ruva* „Komm, stimm in die Preislieder ein, antworte, fall brüllend ein"; 8, 81, 5 *prá stoṣad úpa gāsiṣat*; 6, 40, 1 *utá prá gāya gaṇá á niṣádya*. Ähnlich 10, 44, 8; 112, 9; 1, 62, 1; 100, 4; 8, 13, 27; 4, 16, 3 b und von anderen Göttern 8, 8, 12; 1, 151, 6[1]). Bergaigne 2, 277. Zu *svéduhavyaiḥ* vgl. 5, 7, 5; 1, 86, 8; 4, 2, 6; 5, 42, 10; 7, 103, 8; 10, 67, 6 und vielleicht Stellen wie 1, 169, 3; 4, 2, 15; 10, 67, 7; 98, 8.

b. Fortsetzung des Gedankens in a. Die Bedeutung von *áśna* ergibt sich aus dieser Stelle. Das hungrige Wild überbrüllt die anderen Tiere. Ein *áśna* „Stein" gibt es nicht (Bergaigne 3, 8). 8, 2, 2 sind die somahungrigen Preßsteine gemeint, vgl. 10, 94, 3. 6. — d. Die *mithuná* können nach dem Zusammenhang nur das Priesterpaar, der Udgātṛ (1 a) und der Hotṛ (2 c) sein[2]). Der in a ausgesprochene Gedanke wird fortgesetzt. Indra übernimmt den beiden Priestern gegenüber die Rolle des Opferleiters (des *brahmán*). Wie es 7, 33, 14 von Vasiṣṭha als dem *brahmán* heißt: *ukthabhṛ́taṃ* (= Hotṛ) *sāmabhṛ́taṃ* (= Udgātṛ) *b i b h a r t i*, so hier *bhárate*[3]) *mithuná* „er trägt", d. h. „er unterstützt, gibt Halt, leitet das Priesterpaar[4]). Vgl. Oldenberg zu 7, 33, 14. Auch sonst wird dem Indra die Rolle des Opferleiters zugeteilt, z. B. 8, 13, 4. 30; 8, 6, 22 („und unter d e i n e r Leitung steht der Lobpreis[5]) und das . . . . . Opfer"). Er heißt *brahmán* 6, 45, 7; 7, 29, 2 (wo *bráhman* Vok. von *brahmán*); 8, 16, 7 oder der erstgeborene Ṛṣi 8, 6, 41.

3 a. Hier kann der Hotṛ nur Agni sein, der um die Feuerstätte getragen wurde. Die in meinem Kommentar zu 1, 73, 1 aufgeführten Parallelen beweisen das. — Das Roß ist Agni, die Kuh die im Folgenden genannte Priesterrede als Wort und Gesang.

4 a. *áṣatarā* ist eine kaum mehr zu heilende Korruptel, die das Metrum in Mitleidenschaft zieht. Für *karma* ist wohl *akarma* zu denken. Mit *áṣatarā* sind die *cyautnáni* in b gemeint. Dies scheint auf die Opfervorbereitungen zu gehen, während *cyautná*

1) *mítra yátra váruṇa gātúm árcathaḥ* „Wobei ihr beide, Mitra und Varuṇa, den Weg singet", d. h. dem Gesang den Weg weiset oder vorsinget. Ein *gātú* „Gesang" gibt es nicht, wie schon Oldenberg richtig bemerkt. *gātúm árcathaḥ* ist nicht zu trennen von *ádha krátuṃ vidataṃ gātúm árcate* in Str. 2 „Dann findet die Erkenntnis, den rechten Weg für den Sänger". Die Stelle kann von *gātuvíd* und *gātúṃ vid* in 7, 13, 3 (*bráhmaṇe v. g.*, vgl. 4, 4, 6); 9, 96, 10; 1, 96, 4; 10, 14, 2; 104, 8 nicht getrennt werden. Wenn die Kommentatoren für *gātú* die Bedeutung „Opfer" aufstellen, so ist das nur halbrichtig. Vgl. VS. 2. 21 mit ṚV. 5. 87, 8.

2) So sind auch die *mithuná* in 1, 83, 3, in die Indra die Preisrede gelegt hat, zu verstehen, auch wohl *mithunásaḥ* — *adhvaryávaḥ* 9, 97, 37.

3) Vgl. *bharase* 5, 15, 4.

4) Wie es auch später heißt: *kṣitiṃ bhṛ* „die Erde regieren".

5) Anders Ludwig, zu dessen Gunsten 6, 45, 3; 8, 12, 21 angeführt werden könnten.

sonst nur von den Großtaten der Götter gebraucht wird, auch 4, 31, 9; 6, 47, 2[1]); 8, 2, 33; 16, 6.

5c. Richtig Sāy.: *pratyabhimukham yoddhur api yodhīyān yoddhṛtamaḥ.*

6a. Vgl. 7, 20, 5c. — b. *kakṣyè*, der Dual ist Attraktion des Numerus an den Vergleich für *kakṣyā̀*[2]). Die *ródasī* werden hier besonders neben Erde und Himmel genannt, vgl. 10, 88, 3; 12, 4; 6, 50, 3; 1, 136, 6 (neben *dív*). — c. Der Bilderzusammenhang verlangt für *vṛjána* eine engere Bedeutung, zu der 6, 11, 6; 5, 54, 12 den Weg zeigen. Es muß etwas Rundes, Kreisförmiges zum Anziehen sein. „Kreis" ist die durchgehende Anschauung in dem vieldeutigen Wort *vṛjána*. Zu c—d ist besonders zu vergleichen 2, 17, 2 *yó yutsú tanvàm parivyáta śīrṣáṇi dyā́m mahinā́ práty amuñcata* „Der in den Kämpfen seinen Leib umgürtete, der setzte sich durch seine Macht den Himmel aufs Haupt".

7c. *máde* wird durch *anumádanti* in d erklärt (vgl. *mádanti* in 8; 10, 120, 4), bezieht sich also nicht auf die Begeisterung des Indra, sondern auf den *máda* der *kṣoṇíḥ*. Die Stelle ist für *kṣoṇí* entscheidend. Nach abermaliger Durchsicht der Stellen komme ich zu dem Ergebnis, daß R o t h 's Erklärung doch die richtige ist. *kṣoṇí* ist = *gaṇá*, meist die Heerschar, bes. der Marut. Zu 1, 173, 7 stellt sich zunächst 8, 13, 17 und 8, 3, 10. 8, 13, 17 *tám íd víprā avasyávaḥ pravátvatībhir ūtíbhiḥ | índram kṣoṇír avardhayan vayā́ iva.* Sind die *víprāḥ* die menschlichen Sänger (wie in 9, 86, 24 *ánu víprāso amadann avasyávaḥ*) oder ist das Ganze e i n Satz und nur auf die Marut zu beziehen? Für letzteres spricht der Zusatz *ūtíbhiḥ*[3]): „Ihn machten die hilfesuchenden Barden mit ihren bereitwilligen Hilfen, den Indra seine Heerscharen wachsen (stärkten ihn) wie Zweige". Im Dämonenkampf sind die Götter, bes. die Marut, Indra gegenüber hilfesuchend und hilfebringend (vgl. 1, 11, 5; 4, 19, 1. 2). In diesem Zusammenhang ist oft von seiner Stärkung durch die Marut die Rede (*ávardhan* 3, 47, 4; 32, 3; 35, 9; 10, 73, 1; 6, 17, 11 u. ö.) und diese selbst heißen *víprāḥ* (3, 47, 4; vgl. 5, 29, 1. 6; 1, 52, 15), weil sie *mádhumad v i v i p r e*[4]) (3, 32, 4). Die *k ṣ o ṇ í ḥ* sind jedenfalls die Marut wie in 1, 173, 7. Auch 8, 3, 10 (und 1, 57, 4?) ist Indras Gefolgschaft gemeint. In 8, 3, 10 *yám kṣoṇír anucakradé* ist *anu-krand* dasselbe, was *anu-mad* in 1, 173, 7 (vgl. 1, 52, 9; 10, 120, 1; 8, 15, 9) ist. Auf die Marutschar geht *kṣoṇí*

---

1) Wofern man hier nicht verzieht: Die vielen Anstrengungen des Śambara, nämlich seine 99 Festen.

2) Ähnliche Attraktionen des Numerus an den Vergleich sind: *baddhám* für *baddhā́n* 8, 67, 14 (vgl. den Itihāsa des Lieds!), *pínvamānaḥ* 4, 58, 7 (s. u.), *satyā́ḥ* für *satyáḥ* 1, 79, 1; *pinvate* 2, 34, 8; *ucyate* 5, 25, 8. Des Genus: *kṣárantaḥ* 2, 11, 1; *tyé* 1, 50, 2; *bhadrā́* 8, 102, 15; *ánabhiśastā* 9, 88, 7; *śúci ghṛtám ná taptám* 4, 1, 6; *dhrā́jīmān* 1, 163, 11 u. a. m.

3) Entsprechend heißt es 9, 13, 25 *várdhasvā — ūtíbhiḥ.*

4) An dieser Stelle scheitert die übliche Erklärung von *vípra* (PW. „innerlich erregt").

ferner in 2, 34, 13 *té kṣoṇíbhir aruṇébhir nā́ñjíbhi rudrā́ ṛtásya sádaneṣu vāvṛdhuḥ* „Diese Rudrasöhne (die Marut) sind mit ihren Scharen[1]) wie (die Uṣas[2])) mit ihren roten Farben am Sitze der Wahrheit[3]) groß geworden". 10, 95, 9 ist das Gefolge der Urvaśī, die anderen Apsaras, gemeint. — Der Dual *kṣoṇī́* bezeichnet Himmel und Erde, der Plural aber die Welten, wenn Sāy. zu 1, 54, 1 Recht hat: *kathā́ ná kṣoṇī́r bhiyásā sám ārata*[4]) „Wie kommt es, daß die Welten nicht aus Furcht zusammenstießen" (in dem allgemeinen Aufruhr der Natur)?

d. *yé* ist constructio ad sensum, wie Oldenberg annimmt. Ähnlich *yám* 8, 48, 1; *asya* 6, 44, 13; *víśve* 8, 46, 12. Oder es ist *cid* an die unrechte Stelle geraten für *sūríṃ yé cit* „(und) alle welche ihn als Herren —". Am besten aber faßt man *cid* hier und in 8 (*sūríṃś cid*) als Vergleichspartikel. Dieser von Oldenberg bestrittene Gebrauch liegt deutlich vor in 8, 20, 21 *gā́vaś cid ghā samanyavaḥ sajātyèna marutaḥ sábandhavaḥ | rihaté kakúbho mitháḥ* „Wie Rinder, die durch gleiche Abstammung zusammengehören, beleckt ihr[5]) einträchtigen Marut euch gegenseitig die Seiten"[6]). Schon Ludwig hat das Richtige. — Zu *anumádanti vā́jaiḥ* vgl. *śávasā anu-mad* 1, 102, 1; 10, 73, 8 (und dazu 7, 57, 1).

8 a. *samudré*: das Wasser, in das der Somasaft ausgequetscht wird; vgl. 9, 85, 10 *apsú drapsáṃ vāvṛdhānáṃ samudrá ā́*; 9, 107, 21 *mṛjyámānaḥ samudré*. Wollte man gegen Pp. *samudráḥ* denken, so wäre 9, 2, 5; 64, 8; 97, 40; 101, 6; 109, 4 zu vergleichen. — b. Oldenberg verweist auf 7, 49, 4. Es liegt nahe, zu *āsú* ein *apsú* zu ergänzen. Entweder sind dann die Wassergöttinnen ihrem Element gegenübergestellt, oder besser, *āsú* ist reflexiv wie oft *asya, eṣām*. *āsú mádanti* wäre dann s. v. a. *svadháyā madanti*. Der Rausch des Wassers ist sein Wellenschlag (8, 14, 10). Jedenfalls ist bei dem Wasser zunächst an das dem Soma beigemischte zu denken.

c. Wieder Indra als der Stier und die Lockmittel der Menschen als die Kuh. Zu *jóṣyā* vgl. *ájoṣya* „nicht zufrieden zu stellen" (Goldstücker: insatiable) 1, 38, 5 — also zum Kausat. zu ziehen; bes. aber 1, 9, 4 *ásṛgram indra te gíraḥ práti tvā́m úd ahāsata ájoṣā vṛṣabháṃ pátim* „Losgelassen sind dir, Indra, die Reden; sie sind zu dir emporgeeilt, die unbefriedigten zu dem Stier-Gemahl". Wegen des Stieres müssen die „unbefriedigten" die Kühe sein, mit denen die Lieder verglichen werden. Ähnlich 4, 41, 5. Vgl. noch 3, 52, 3 = 4, 32, 16 *joṣáyāse gíraś ca naḥ | vadhūyúr iva yóṣa-*

1) Ähnlich schon Ludwig.

2) Ist 8, 96, 8 b zu vergleichen?

3) Im hintersten Himmel, ebenso 7, 60, 5 *imá ṛtásya vāvṛdhur duroṇé* von den Ādityas.

4) Vgl. *sámṛtaḥ* 4, 13, 5.

5) *rihaté* ist vom Vergleich attrahiert. *sajāt. sáb.* paßt auf die Rinder wie auf die Marut.

6) Oder: Rücken. Andere mehr oder weniger sichere Beispiele für *cid* = „wie" sind 1, 86, 5; 4, 16, 3; 6, 35, 5; 9, 67, 30; 1, 51, 3; s. auch Glossar.

ṇām „und du mögest unsere Lieder befriedigen, wie der Verliebte die junge Frau“.

9 d. *náyamāna ukthā́* hilft das schwierige Wort *nīthá* erklären. In der Zusammensetzung *sunīthá* hat das Wort noch die
5 durch die Etymologie gebotene Bedeutung. Das zeigt 6, 51, 11 *suśarmāṇaḥ svávasaḥ sunīthā́ḥ .... sutrātrā́saḥ sugopā́ḥ*. Diesem *sunīthá* ist wohl *vasunītha* in VS. 12, 44 gleichzusetzen. Der besondere Sinn von *nīthá* n. schwebt im Dunklen. Die allgemein angenommene Übersetzung[1]) „Weise, Lied“ beruht auf der Angabe
10 des Ait. Br. 2, 38, 9[2]), daß die *nīthāni* und die *ukthamadāni* die gesungenen und rezitierten Teile der Liturgie seien. Wie dort die *nīthāni* den *ukthamadāni* gegenübergestellt werden, so im ṚV. mehrfach die *nīthá* und *ukthá*. 7, 26, 2 *ukthá-ukthe .... nīthé-nīthe*; 3, 12, 5 *ukthíno nīthāvídaḥ* (Pp. richtig *nīthā 'vidaḥ*). In
15 4, 3, 16 erscheinen die *nīthā́ni* mit anderen Synonymen, die alle mit den Ausdrücken *matíbhiḥ* und *ukthaíḥ* umspannt werden: *etā́ víśvā vidúṣe túbhyaṃ vedho nīthā́ny agne niṇyā́ vácāṃsi | nivácanā kaváye kā́vyāny aśaṃsiṣam matíbhir vípra ukthaíḥ*. Die meisten dieser Kunstausdrücke lassen sich nicht mehr genau be-
20 stimmen[3]). Die Zeit, in der die Dichtung noch eine gegenwärtige und schöpferische Kunst war, hat eine weit größere Abstufung und damit eine Fülle von Ausdrücken für die Sängerproduktionen hervorgebracht. Die spätere Zeit, die nur eine mechanische Repetierkunst kannte, hat viele Wörter der alten Poetik in Vergessenheit
25 gebracht. Es wäre verkehrt, für diese Seite vom späteren Ritual eine wesentliche Aufhellung zu erwarten. Auch *nīthá* gehört zu den später vergessenen Ausdrücken. Die gesungenen und die rezitierten Partieen (später *stutāni* und *śastrāṇi*) werden schon im ṚV. scharf geschieden, z. B. 6, 69, 2 *stómāso gīyámānāso arkaíḥ* und ib. 3
30 *stómāsaḥ śasyámānāsa ukthaíḥ*. *stóma* ist darnach der umfassende Ausdruck, während *ukthá* nur der einen, *arká* nur der anderen Klasse zukommt. Daß aber die *nīthā́ni* — *ukthā́ni* denselben Gegensatz ausdrücken sollen, scheint mir aus den Stellen nicht zu folgen. *náyamāna ukthā́* in 1, 173, 9 führt auf eine andere Kom-
35 bination. Indra wird eingeladen, bei der Huldigung zugegen zu sein und die *ukthā́* zu leiten, d. h. zu dirigieren wie ein Gebieter die Arbeit. In ähnlichem Sinn heißt Indra der *gāthānī́* „der Gesangesleiter“ 8, 92, 2[4]). Schon oben S. 325 wurde darauf hingewiesen, daß das Lied einer Leitung oder Weisung bedarf, um den rechten
40 Weg zu Gott zu finden. Wenn nun das *nīthá* dem *ukthá* parallel steht, so könnte es nach der Etymologie das f ü h r e n d e bedeuten,

1) Bergaigne 2, 317 n.: l'hymne sacré.

2) Man beachte *nīthāni* *neṣat* in dem dort besprochenen Mantra.

3) Vgl. Hillebrandt, Rituall. S. 13.

4) *anayanta śúṣám* 3, 7, 6 ist wie die ganze Strophe dunkel. Vgl. noch *praṇetā́ro yájamānasya mánma* von den Marut 7, 57, 2, die wie Indra (1, 130, 6; 4, 19, 10 u. ö.) *vípra* heißen (3, 47, 4). Ferner *netā́ matīnā́m* 9, 108, 4 von Soma.

also etwa das an der Spitze gehende, das Leitgedicht oder Thema gewesen sein. Was das aber für Lieder gewesen sind, läßt sich nicht beantworten, so lange wir über die ganze Vortragsweise bei dem alten Opfer im Unklaren sind. Vielleicht Einzelvorträge im Gegensatz zu den Chorliedern? Der Vergleich in 9, 32, 3 setzt 5 deutlich den Gegensatz von Vorsänger und einfallendem Chorgesang oder von Vorbeter und Chorgebet voraus: „Und wie eine Gans die (übrige) Schar, so hat er das Gebet eines jeden laut werden lassen". Erst fängt eine Gans zu schnattern an und alsbald schnattert die übrige Herde mit. Ähnliches Bild in 9, 34, 6. 10

Mit einem N. pr. *puruṇīthá*, das Ludwig und einmal Sāy. annehmen, kann ich mich nicht befreunden, da dann der gleiche Dichter sich einmal (1, 59, 7) zu den Bharadvājas, das andere Mal (7, 9, 6) zu den Vasiṣṭhas rechnen würde. Bedenkt man die nahe Verwandtschaft von *nīthá* und *ukthá*, so werden *puruṇīthé* (Lok. 15 oder gekürzter Instr.?) *jarate* 1, 59, 7 und *puruṇīthā́ . . . jarasva* 7, 9, 6 durch *ukthébhir jarante* 1, 2, 2; 8, 2, 16 und *járate yád ukthā́* 6, 65, 4 genügend erklärt[1]).

Etwas anderes ist das Fem. *nī́thā* in 1, 104, 5. Sāy. wird mit seiner Erklärung durch *padavī* Recht behalten. Es bedeutet 20 Weg, Fährte, Spur. Ebenso in *sahásraṇītha*. 9, 96, 18 ist es Beiwort des *padavī* (Wegweiser). 1, 100, 12 heißt Indra *sahásracetāḥ śatánīthaḥ* „tausend Anschläge, hundert Auswege habend". Dazu ist 3, 60, 7 eine Parallele: *śatáṃ kétebhir iṣirébhir āyáve sahásraṇīthaḥ* „mit hundert raschen Anschlägen für Āyu tausend 25 Auswege findend". Dieses *cétas* verhält sich zu *kéta* wie τεῖχος zu τοῖχος.

10. Die Strophe spielt zunächst wieder auf den allgemeinen Wettbewerb um Indra, den „vielgerufenen" an. b ist Umschreibung von *víṣpardhasaḥ* (so auch Oldenberg). Es ist eigentlich ein *iti*- 30 Satz. Vgl. 1, 7, 10. — c. *mitrāyú* = *mitrayú*, das MS. 2, p. 71, 8 belegt ist. Der Vergleich erstreckt sich nur auf c. — d. *madhyāyúvaḥ* (vgl. Lanman p. 414), nämlich zwischen Indra und den Marut. Der Dichter lenkt damit auf sein Lieblingsthema ein, das den Inhalt von 1, 165. 171. 172; 169, 1—3. 6. 7 bildet, auf die Mittler- 35 rolle des Agastya in dem Konflikt zwischen Indra und den Marut, die über das Opfer des Agastya auseinandergekommen waren. Diese Sage ist der Schlüssel zu den folgenden Strophen. Das hat Foy in KZ. 34, 268 nicht erkannt.

11. *ṛndhán* objektlos wie *ṛdhnoti*, z. B. Ṣaḍv. Br. 2, 10, 25. 40 *índram* gehört zu *ā́ kṛṇoti* in d. Wie in 10 wird auf den Agastyamythos zunächst nur vorsichtig angespielt. Das ursprünglich den Marut zugedachte Opfer (Kāṭh. 1, p. 139, 13) ist nun doch dem

---

1) Der Form nach kann das Wort Tatp. oder Bahuv. sein; bei *purú* macht das im Akzent keinen Unterschied: *purumandrá, purudína, purudasmá, purudáṃsas, puruputrá*.

Indra zugute gekommen. Dieser Gedanke wird hier verallgemeinert. Wie es sonst heißt: „ohne Indra gelingt (*sídhyati*) kein Opfer" (1, 18, 7)[1]), so wird hier gesagt, daß das Opfer (persönlich gedacht) wie ein Wanderer, wenn auch auf Umwegen und nach langem 5 Zögern (*mánasā pariyán*) an das rechte Ziel gekommen ist. *juhurāṇáḥ*: *hvṛ* bezeichnet zunächst das Fehlgehen, was die indischen Gelehrten durch *kauṭilye* ausdrücken. Die Bedeutung „krumm" liegt in *hūrṇá* MS. 3, p. 114, 13 vor. In ṚV. 1, 189, 1 bildet *hvṛ* den Gegensatz zu *supáthā*. *hvṛ* wird wie das mit ihm identische 10 *hval* gern vom Opfer oder vom Opfernden gebraucht. VS. 5, 17 *ūrdhváṃ yajñáṃ nayataṃ mā́ jihvaratam* „Führet das Opfer nach oben (gen Himmel), führet es nicht fehl". *yajño hvalet* „das Opfer würde fehlgehen" (fehlerhaft sein) Śat. Br. 11, 5, 8, 5. Oder vom Opfernden bez. Opferpriester: VS. 1, 2; Śat. 1, 5, 1, 14; 3, 7, 1, 16 (mit 15 Abl. abbiegen, abkommen von); 5, 1, 3, 6; 5, 3, 2, 4; 13, 5, 3, 6 *áñjasā yajñásya sáṃsthām úpaiti ná hvalati* „er gelangt richtig zum Abschluß des Opfers, geht nicht fehl". 5, 2, 2, 20 (neben *jihmá eti*). *hvalā́* ist der Irrweg oder Abweg, bes. 3, 2, 4, 19; 13, 4, 1, 14. Man beachte auch den Gegensatz von *úpa hvárate* 20 und *sā́dhate* in ṚV. 1, 141, 1, der an den von *juhurāṇáḥ* und *sidhrám* in unserer Stelle erinnert. Der falsche Weg ist hier der Irrweg oder Umweg, den das Opfer macht, bis es ans richtige Ziel, zu Indra gelangt. *ókaḥ* ist das Haus des Opferers wie 10, 112, 4. Zum Bild vergleiche auch 8, 33, 2. Die Inkongruenz im Gleichnis 25 — *tīrthé* (Lok.) aber *ókaḥ* (Akk.) — ist nicht selten, vgl. *bhartā́ vájrasya* — *pitā́ putrám iva* 10, 22, 3; *mātáram* — *sā́nau* 7, 43, 3; *mádhvaḥ* — *vā́jaiḥ* 1, 169, 4; *sā́nuni* — *árvateva* 1, 155, 1; *upási* — *agním* 5, 43, 7; *agním* — *sū́rye* 5, 1, 4; *prabhṛthé* — *ājím* 5, 41, 4; *hánū* — *pṛṣṭhé* 5, 36, 2; 10, 31, 3 b.

30 12. Hier spricht sich der Dichter deutlicher über den Konflikt der Götter aus. a ist eigentlich eine Aposiopese. Agastya wagt nicht den Gedanken zu Ende zu sprechen. *deváiḥ* könnte mit *pṛtsú* zu verbinden sein, obwohl ich sonst kein Beispiel für den Inst. bei *pṛ́t* kenne[2]). Jedenfalls klingt die Str. an 1, 169, 1 fg. an. *maháś* 35 *cid* ist wie dort Akk. Plur., sc. *marutaḥ*. Versuchsweise übersetze ich den Eingang von 1, 169 so:

(1) „Du mögest, Indra, diese herankommenden (Marut), wenn sie auch noch so groß sind, (bannen). Du bist ein Abwehrer auch noch so großer Feindschaft[3]). Du, o Meister, der du die Marut 40 kennst, gewinne ihre Gunst, denn sie ist dir die liebste.

---

1) Noch allgemeiner ist der Gedanke 2, 16, 2; 9, 69, 6 (vgl. VS. 17, 14; 34, 3); 10, 112, 9; 7, 11, 1.

2) 7, 90, 6 d ist natürlich etwas anderes.

3) *tyájas*, eigentlich Preisgabe, Abkehr, auch Verrat; vgl. Baunack in KZ. 35, 493. Die Bedeutung von *tyájas* hat sich aber vom Etymon entfernt, wie das auch Avesta *ithyejah* = neup. *sēj* (Leid) getan hat.

(2) Diese[1]) (Marut) haben angespannt, o Indra, ihrer allbekannten Dankesansprüche an die Sterblichen sich bewußt seiend[2]), die Schlachtlinie der Marut, die um den Gewinn des Sieges, des Kampfpreises wettläuft."

Die Situation ist hier dieselbe wie in 1, 165. Indra läßt sich bei Agastya das Opfer schmecken. Da zieht am Himmel die furchtbare Erscheinung (*ábhvam* 1, 169, 3) der erzürnten Marut auf, die dem Freunde das Opfer streitig machen. Dafür ist in 2d das Bild des Wettkampfes gewählt und so ist auch *pṛtsú* in 1, 173, 12 zu verstehen.

c. *yavyā́*: Meine Erklärung im Glossar ist ein Versuch 1, 173, 12 mit 1, 167, 4 zu vereinigen. Der spätere Veda kennt ein *yava* = *pakṣa* (Monatshälfte), dazu *yavya* „Monat" (Śat. 1, 7, 2, 26). *yavyá* im ṚV. etwa: „es mit beiden Seiten haltend".

13d. Der bekannte Schlußpāda des Mānya. *iṣá* ist etwa = *bhojá*, wie *íṣ* = *bhójana*. (Näheres darüber später.) Das mask. *vṛjána* muß nach den Beiwörtern das Oberhaupt oder den Machthaber unter irgend einer Form bezeichnen. Von Indra 6, 35, 5 *tám ā́ nūnáṃ vṛjánam anyáthā cic*[3]) *chū́ro yác chakra ví*[4])

---

1) *ta* (Pp. *te*) bei Aufrecht ist sicher nur Druckfehler für *tá* (*té*). *áyujran* ist wörtlich zu nehmen: sc. ihre Wagen.

2) *niṣṣídhaḥ* hängt von *vidānā́saḥ* ab, das Nom. pl. masc. ist. *vidāna* gehört immer zu *vid* „wissen". Und zwar ist *vidāna* im ṚV. passivisch: „bekannt" (als): 1, 122, 2; 165, 9. 10; 2, 9, 1; 3, 36, 2; 6, 21, 2. 12; 10, 13, 2; 111, 1. Wohl auch 8, 45, 27 *satyáṃ tát turváśe yádau vídāno ahnavāyyám | vy ā̀naṭ turváṇe śámi* „Diese unleugbare Wahrheit hat der (dafür) bekannte (Indra) bei Turvaśa und Yadu bewiesen (eigentlich: erlangt) durch seine erfolgreiche Bemühung um den Sieg". — Dagegen ist *vidānā́* stets aktivisch: „kennend" 9, 35, 4; 7, 1, 8 (?), mit Gen. 10, 77, 6; sich bewußt seiend 1, 169, 2; 5, 80, 5 (*śubhrā́ ná tanvò vidānā́* „wie eine Schöne sich ihres Körpers bewußt seiend"); 4, 34, 2 (*vidānā́so jánmanaḥ* „ihrer Abkunft sich bewußt") vgl. 7, 56, 2 *té aṅgá vidre mithó janítram* „nur sie kennen gegenseitig ihren Ursprung". *vid* Ātm. bedeutet: sich bewußt sein, etwas von sich kennen: 10, 4, 4 *mahitvám agne tvám aṅgá vitse.* 7, 40, 5 *asyá devásya mīḷhúṣo vayā́ víṣṇor eṣásya prabhṛthé havírbhiḥ | vidé hí rudró rudríyaṃ mahitvám* „Eine Abbitte (mit Oldenberg *'vayā́ḥ* zu denken) für diesen gnädigen Gott (Rudra) mit Opfergaben (wird) bei der Darbringung für den gern kommenden Viṣṇu (gemacht), denn Rudra ist sich seiner rudrischen Größe bewußt". Darum erwartet Rudra eine solche Abfindung. Zu dieser vgl. den Gebrauch von *ava-dā*, *ava-day*, *nirava-day* in Rudraversen, 2, 33, 5; VS. 3, 58; TBr. 1, 6, 8, 1. — *saṃvidānā́* gehört erst recht zu *vid* „wissen". *saṃ-vid* ist = *saṃ-jñā*. *niṣṣídhaḥ* ist unmittelbar mit *martyatrā́* zu verbinden wie 3, 51, 5 *pūrvī́r asya niṣṣídho mártyeṣu*, 6, 44, 11 *pūrvī́ṣ ṭa indra niṣṣídho jáneṣu* und dazu wieder 4, 24, 1 *sá gópatir niṣṣídhāṃ no janāsaḥ*. *niṣṣídh* (von *sidh* = *sādh*, die zufällig nicht mit *nis* zu belegen sind) ist Dankesschuld, Anspruch auf Dank von Seiten (mit Lok. oder Gen.). Die Dankesschuld der Menschen, Pflanzen und Wasser gegen Indra 3, 51, 5; 55, 22; 8, 59, 2 ist ohne weiteres klar. — *viśvákṛṣṭi*: Dasselbe Wort 4, 38, 2 neben *puruniṣṣídhvan* (dem viel oder von vielen Dank geschuldet wird).

3) Vgl. *nūnám* — *yáthā purā́* 1, 39, 7; 6, 48, 19; *itthā́ pūrváthā ca* 1, 132, 4, wo gleichfalls der hier verallgemeinerte Valamythos. *cid* wie oben S. 327.

4) Ich nehme Ellipse eines Infinitivs an. Ähnlich faßt Oldenberg die

dúro gṛṇiṣé „Ihn, den Machthaber, will ich jetzt her(bringen) wie sonst, da du, der Held, o Starker, gerufen wirst, die Tore (der Rinderhürde) auf(zuschließen)". 5, 44, 1 ist dunkel. Nach Sāy. ist der *vṛjána* dort gleichfalls Indra. Dagegen sind wie im Mānya-
5 verse wohl auch 7, 32, 27 und 10, 27, 4 die menschlichen Opferherren (die *sūri*) gemeint. An diesen beiden Stellen hat *vṛjána* das Beiwort *ájñāta* „unbekannt" = „fremd" (wie ignotus). *jñātá* steht hier in dem engeren Sinne unseres „bekannt", wie *γνωτός*, notus (befreundet). Ebenso wird *ájñāta* gebraucht AV. 10, 1, 20
10 *ájñāte kím ihécchasi* „Was hast du (der Zauber) hier bei dem (dir) Unbekannten (der dich nichts angeht) zu suchen?" *ájñāte* kann nicht Vok. fem. (Bloomfield und Whitney) sein, wegen 10, 1, 8 *tám gaccha tátra té 'yanam ájñātas te 'yám jánaḥ* „Zu dem (Zauberer) geh, dorthin geht dein Weg; dieser Mann ist dir fremd".

15 ## 10, 22. An Indra.

1. Wo hört man von Indra, bei welchen Leuten soll er heute wie ein Freund sein? Er, der mit Reden gerühmt wird, ob er im Hause der Ṛṣis, ob er im Verborgenen ist.

2. Hier hört man von Indra, bei uns wird er heute gepriesen,
20 der Keulenträger, der ...., der wie ein Freund bei den Leuten ganz ungeteiltes Ansehen sich erworben hat.

3. Der der Herr großer Kraft ist, ganz ungeteilt, der der Erreger (?) großen Mannesmutes, der die mutige Keule trägt wie ein Vater seinen lieben Sohn.

25 4. (Uśanas spricht:) „Wenn du die brausenden Rosse des Vāta anschirrst, du der Gott die des Gottes, o Keulenträger, und auf der erleuchteten (Sonnen)straße fährst, so lob (die Rosse), wenn du sie die Wege galoppieren lässest."

5. (Vāta:) „Du bist gekommen um die so bekannten Rosse
30 des Vāta, die raschen[1] (?), selbst zu kutschieren, für die weder ein Gott noch ein Sterblicher als Lenker zu finden ist."

6. Als ihr beide kamt, da fragt euch Uśanas: „Mit welchem Anliegen (kommt ihr) in unser Haus? Ihr seid von fern gekommen, von Himmel und Erde zu den Sterblichen."

35 7. (Die Menschen:) „Du solltest, o Indra, nach uns fragen, nach den beschwörenden Worten, die wir anheben. Um diese Gunst bitten wir dich, daß du den Śuṣṇa erschlagest, den Unmenschen.

8. Der Dasyu be(drängt) uns, der kein frommes Werk kennt, keine (heiligen) Gedanken hat, andere Gebote befolgt, der Unmensch.
40 Überliste, du Feindetöter, die Waffe dieses Dāsa.

9. Du sollst uns, tapferer Indra, mit deinen Tapfern (beistehen)

Worte. *gṛṇiṣé* ist Passiv wie *gṛṇānáḥ* in demselben Mythos: *gṛṇānó áṅgirobhiḥ — ví vaḥ* 1, 62, 5; 2, 15, 8; 4, 16, 8; 6, 17, 1; 32, 2.

1) Oder silberweißen?

und von dir wirksam unterstützt — An vielen Orten schreien deine Loblieder wie Heerscharen.

10. Du ermutigst diese Männer in dem Vṛtrakampf, im Schwertkampf, o tapferer Keulenträger, wenn du vor den Sehern verborgen bleibst wie (der Clanherr) vor den Clanleuten, auf denen die Macht der Fürsten beruht.

11. (Uśanas:) „Bald wird dir, Indra, der du mit Gaben lohnst, das im Kampf um Achse und Lünse, o tapferer Keulenträger, (gelingen), daß du des Śuṣṇa ganzes Geschlecht mit deinen Genossen überlistest."

12. (Die Menschen:) „Nicht sollen, du tapferer Indra, deine guten (Hilfen) an den unrechten Ort (kommen); bei uns sollen deine Hilfen sein. Nur wir mögen in der Gunst dieser deiner (Hilfen) stehen, du Keulenträger.

13. An uns soll sich das von dir bewahrheiten: Nicht schädigend sind deine Handreichungen, deren Nutzen wir kennen lernen möchten wie den der Milchkühe, du Keulenträger."

14. (Uśanas:) „Wenn die handlose fußlose Erde kraft der Zauberkünste wächst, dann um(geh) von Rechts den Śuṣṇa und stoß ihn für alle Zeit nieder!"

15. Trink, trink doch, tapferer Indra, den Soma, sei kein Störenfried, du Begüterter, der du gütig bist. Schütz die Sänger und die Patrone und mach uns reich an großem Reichtum!

Den Kern des Liedes (Str. 4—14) bildet die Śuṣṇasage, oder genauer gesagt, einzelne Redeverse aus der Śuṣṇasage, die sich aber nicht wie bei der Ballade um einen festen Mittelpunkt gruppieren, sondern aus dem den Hörern wohlbekannten Zusammenhang der vollständigen Sagenerzählung hauptsächlich das herausholen, was auf die Gegenwart anwendbar war, nämlich die Reden der um Indras Hilfe bittenden Menschen, dazu noch einige Reden der Hauptpersonen. Wenn diese herausgegriffenen Verse mehrfach aus der richtigen Ordnung gewichen sind, so mag das wohl auf Rechnung der alten Itihāsavorlage zu setzen sein, die nach indischer Weise Vorausliegendes nachträglich rekapitulierte oder Späteres vorausgriff und so scheinbar versetzte.

1. Vgl. Foy in KZ. 34, 238. Zu *śrutáḥ* — *śrūyate* s. *śṛṇviṣé* — *śrutáḥ* 8, 33, 10. Ähnliche Fragen sind 5, 74, 2; 6, 21, 4 *kúha svid índraḥ kám á jánam carati kásu vikṣú*; 6, 63, 1; 8, 64, 7; 5, 30, 1; 8, 73, 4; 1, 38, 2. *jáne* sieht nach zwei Seiten. Einmal gehört es wie in 5, 74, 2 zu *kásmin*, andererseits tritt *jáne* gern neben *mitrá* zur Bezeichnung des Haus- oder Stammesfreundes: *mitrám ná jáne súdhitam* 8, 23, 8; *jáne mitró ná* 10, 68, 2; *jányeva mítryaḥ* 2, 6, 7. Darnach auch wohl *sá mitrám vanute jáne cit* 10, 27, 12 zu erklären. Vgl. auch *jáne ná śévaḥ* 1, 69, 4. *śéva* ist 1, 58, 6 Beiwort des *mitrá*. — c d. *cárkṛṣe* wie Grassmann, der Rest wie Ludwig. Sāy.: der in dem Hause, in der

Einsiedelei der Ṛṣis Bhṛgu usw. oder im Verborgenen, im Walde, mit der Lobrede sehr hergezogen wird.

2. Auch hier ist *jáneṣu* nach beiden Seiten zu konstruieren. Die Verbindung des Lok. von *jána* mit *yaśás* und *yáśas* ist beliebt: *yaśáso jáneṣu* 4, 51, 11; 10, 64, 11; 5, 32, 11; 10, 106, 2; *yaśáso jáne* 9, 61, 28[1]); *sváyaśasaṃ jáneṣu* 1, 95, 2; *yaśo jane 'sāni* Taitt. Up. 1, 4, 3. Außerdem ist ṚV. 1, 25, 15 zu vergleichen. Auch dort muß *cakré* reflexiv gefaßt werden (nicht wie Hillebrandt, Ṛgveda S. 76).

4. Aus der Rede des Uśanas, der den Indra für den bevorstehenden Kampf mit Śuṣṇa berät; s. Ved. St. 2, 176. — c. *virúkmatā*, nämlich durch die Sonne, die in dem Mythus eine Rolle spielt. *stoṣi* kann nur die vedische Imperativform auf *si* sein. Das ermunternde Loben der Streitrosse vor oder nach dem Siege wird oft erwähnt: *tám árvantaṃ ná sānasím gṛṇīhí* 8, 102, 12; *áśvaṃ ná gīrbhíḥ* 8, 103, 7; *áśvaṃ ná tvā — vandádhyai* 1, 27, 1; ferner 3, 2, 3; 22, 1[2]) (*stūyase*); 4, 3, 12 (*prastubhānáḥ*); 4, 10, 1; 9, 108, 7; 5, 36, 2. Wohl auch 5, 41, 10; 6, 12, 4; 1, 138, 2 (*prá hí tvā — ajirám ná yā́mani stómebhiḥ kṛṇvé*). In demselben Sinn *abhí svara* 8, 13, 27, *háryor abhisvaré* 3, 45, 2 zu verstehen.

5. Die Str. kann kaum die Rede des Uśanas fortsetzen. Wegen des Aorists *agāḥ* muß Vāta selbst der Sprecher sein, um dessen Rosse Indra auf Rat des Uśanas bittet. Der Angeredete ist jedenfalls Indra.

6. Die beiden sind Indra und Kutsa. Dieser kommt von der Erde, jener vom Himmel. Der Sterbliche in d ist Uśanas.

7. *bráhmódyatam* auch 10, 50, 6; 1, 80, 9; 8, 69, 9, an den letzten beiden Stellen mit dem vorausgehenden Wort ein Satz für sich. Es fragt sich, ob dies auch hier der Fall ist, oder ob es von *pṛkṣase* abhängt. Ich glaube das letzte — trotz *naḥ — asmā́kam*. Ähnlich ist die Konstruktion in 4, 32, 1 *ā́ tū́ na indra — asmā́kam ardhám ā́ gahi* „Komm doch zu uns, Indra, auf unsere Seite"; 8, 17, 4 *ā́ no yāhi sutā́vato 'smā́kaṃ suṣṭutír úpa* „Komm her zu uns Somaopferern, zu u n s e r e n Lobliedern"[3]). *naḥ — asmā́kam* auch 1, 27, 2; *asmā́kam — naḥ* 5, 35, 8; *naḥ — asmábhyam* 8, 84, 6; 5, 38, 4; *no asmé* 10, 99, 8. — *pṛkṣase* zieht Roth zu *pracch*, d. i. *praś*, Sāy., Macdonell § 523 zu *pṛc*, Gr. zu *pṛkṣ*. Ich möchte Roth den Vorzug geben[4]). Es ist Konj. Aor. von *praś* wie *dṛ́kṣase* von *dṛś*. *pracch* bedeutet auch allgemein: fragen nach, sich kümmern um, 10, 146, 1; 3, 54, 16; 20, 3; Āśv. Śr. 2, 1, 15. Will man die

1) Auf dasselbe kommt 7, 62, 5 *á no jáne śravayatam* hinaus: Schafft uns Gehör (oder: guten Ruf) bei den Leuten.

2) Über die Attraktion s. Pischel, Ved. St 1, 105.

3) Vgl. oben S. 318.

4) Etwas anderes ist *brahma pṛṣṭam* „die studierte heilige Wissenschaft" Baudh. Dh. 1, 4, 2 = Vās. 2, 12 *brahma pṛṣṭam anādṛtam* „die heilige Schrift studiert, aber nicht beachtet (befolgt)". Dies stimmt genau zu Av. *khratūm pərəsāṯ* Vd. 18, 6.

Form an *prc* oder *prkṣ* (stärken)[1]) anschließen, so wäre zu vergleichen *bráhma tu*[2]) 2, 20, 5; *bráhma jinv* 1, 157, 2; 7, 104, 6; 8, 35, 16; 10, 66, 12. *bráhman* ist hier die obsecratio.

8. ab vgl. 4, 16, 9 d. — d. *dambhaya* auch sonst von der Überlistung der Dämonen, bes. des Śuṣṇa gebraucht: *puró dambhayaḥ* 5 1, 54, 6 (vgl. 10, 99, 11), *ójo dāsásya d.* 8, 40, 6 und *dambháyo jātám* 10, 22, 11.

9. *pūrtí* bezeichnet die Dakṣiṇā (vgl. bes. AV. 7, 103, 1) oder die Belohnungen des Gottes (Ait. Ār. 4, 8). Hier wollen diese Bedeutungen nicht passen. Ich vermute *gūrtáyaḥ*. Über *kṣoṇī* 10 s. S. 326. *vi-nu* wie *vi-hve*, das auch von den kämpfenden Heeren gebraucht wird, 2, 12, 8.

10 d. Vielleicht *viśā́ṃ ná kṣatráśavasām*, wie ich KZ. 27, 215 vermutet habe. Das Gegenstück dazu wäre *kr̥ṣṭyojasā* 7, 82, 9. Der Vergleich in 10, 22, 10 bezöge sich auf das Verhalten der 15 Clanhäuptlinge zur Friedenszeit.

11 b. *ākṣāṇá* muß wie *kārpāṇá*[3]) in 10 einen Spezialkampf bezeichnen. Da hier vom Śuṣṇakampf die Rede ist, dieser aber in 1, 63, 3 mit den Worten *vrjáne pr̥kṣá āṇáu* beschrieben wird, so liegt nahe, in *ākṣāṇá* die Ableitung eines aus *ákṣa* (Achse) und 20 *āṇí* (Lünse) gebildeten Dvandva zu suchen. Es handelt sich um das Ved. St. 2, 34 und 170 besprochene Kampfmanöver. Indra soll der Sonne an die Achse und an den Achsennagel fahren, um sie des einen Rades zu berauben.

12 a. Mit Recht vergleicht Oldenberg *mā́kudhryàk* mit *mā́-* 25 *kútrā* in 1, 120, 8. Wie sich *sadhrī* in *sadhryàc* zu *satrā́* verhält, so **kudhrī* zu *kútrā*. *akútrā* bedeutet „am unrechten Ort" (Roth), *akhudhryàk* „an den unrechten Ort oder zum Unrechten gehend". Wenn Pischel (Ved. St. 2, 107) dort an *mā́ kútrā* denkt, so könnte auch hier die Lesung aus *mā́ kudhryàk* (nicht anders- 30 wohin) verderbt sein.

13. Zu a vgl. 4, 22, 6 *tā́ tū́ te satyā́*. Ähnlich 1, 1, 6; 8, 93, 5; 1, 98, 3; 4, 54, 4; 9, 92, 5. — b. *upa-spr̥ś* im freundlichen Sinn AV. 1, 33, 4, dagegen „anpacken" R̥V. 10, 87, 2.

14. Während sonst Indra nach dem Sieg über die Dämonen 35 die Welt neuordnet und dabei die Erde verbreitert, um den Menschen größeren Platz zu schaffen (1, 52, 11; 62, 5; 103, 2; 2, 11, 7; 15, 2; 6, 17, 7; 8, 89, 5; 6, 69, 5; 72, 2), wird hier die Vergrößerung der Erde als eine List im Śuṣṇakampf dargestellt, durch die Indra dem Dämon die Flucht abschneidet. Zu *viśvā́yave* (= Avesta *vīspāi* 40 *yave*) vgl. *viśvā́yu* in demselben Mythos 4, 28, 2; 6, 20, 5.

15 b. Ähnlich 2, 11, 1.

1) In *pr̥kṣ* Kraft, Stärke, *pr̥kṣá* stark, Kraft, *pr̥ṣṭá* „erstarkt" (worüber später).

2) Dazu ist 2, 20, 7 und 9, 90, 6 zu vergleichen.

3) Von *kr̥pāṇa* „Schwert, Messer", das im ganzen Veda nicht belegt ist. Aber was ist *kr̥pā́ṇe* in demselben Mythos 10, 99, 9?

9, 68. An Soma.

1. Die süßen Säfte sind dem Gotte zugeeilt, wie die Milchkühe heimwärts (eilen), aus (mit) vollen Eutern, die auf dem Barhis weilenden, von Rede begleitet; sie nehmen die Milchtränke als ihr 5 fließendes Gewand an.

2. Brüllend schnaubte er auf die vorderen (Kühe) los, die Ranken sprengend wird der goldfarbige schmackhaft. Durch die Seihe einen weiten Umlauf machend, legt der Gott nach Wunsch die Stacheln ab.

10 3. Der Rauschtrank, der die beiden geparten Zwillingsschwestern durchmißt, er erfüllt die beiden Altersgenossinnen mit unerschöpflicher Milch. Wenn er die beiden großen, endlosen Räume in Besitz nimmt, so nimmt er auf seinem Gange unerschöpflichen Farbenglanz an.

15 4. Die beiden Mütter durchlaufend, die Wasser aufregend, erfüllt der Weise die Stätte mit seinem Lebensgeist. Der Soma wird mit Gerste gefärbt, von den Männern[1]) gelenkt. Während er mit den Schwestern[2]) in Berührung kommt, birgt er sein Haupt.

5. Als Seher wird er gleich mit dem rechten Verstand geboren. 20 Das Kind der Wahrheit war vor den Zwillingen verwahrt. Sie, die beiden Jünglinge, haben ihn zuerst ausfindig gemacht: verborgen ist seine (eine) Geburt, die andere ist, wenn er dargebracht wird.

6. Die Sinnreichen entdeckten die Form des ergötzenden (Soma), als der Falke die Somapflanze aus der Ferne brachte. Sie 25 reinigten den in den Strömen angeschwollenen, die verlangende Ranke, die (im Wasser) kreisende, preiswürdige.

7. Dich reinigen die zehn jungen Frauen[2]), den ausgepreßten, o Soma, der von den Ṛṣis mit Gebeten, mit Gedichten angespornt wird, durch die Schafwolle und unter Götteranrufungen. Von den 30 Männern[1]) gelenkt, schlag Lohn zum Verdienen heraus.

8. Dem vordringenden, (einem zweiten) Vayya, der gute Gesellschaft hat, dem Soma tönten die Lieder, die Gesänge entgegen, dem süßen, der in Strahlen, in Wogen (ablaufend) des Himmels Stimme aussendet, Schätze erobernd, der Unsterbliche.

35 9. Er entsendet (die Stimme) des Himmels in die ganze Welt, der sich klärende Soma setzt sich in den Gefäßen. Mit Wasser und Milch wird er gereinigt, wenn er mit den Steinen ausgepreßt ist. Sich klärend möge der Saft uns liebes Glück finden.

10. So kläre dich Soma, indem du aufgegossen wirst, uns wunder-40 barste Kraft verleihend. Wir wollen Himmel und Erde, die friedfertigen laden. Ihr Götter, gebt uns einen Schatz von guten Söhnen!

1 a. *devám ácchā*, nämlich zu Indra wie *índram ácha* 9, 106, 1 (vgl. 9, 69, 9); *asiṣyadat — índur índram á* 9, 27, 6. — b. *á* gibt dem Verbum den für den Vergleich passenden Sinn, denn *ā-*

---

1) Den Priestern. 2) Den Fingern der Priester.

syand wird von der heimkehrenden Herde gebraucht, AV. 3, 12, 3. Im Vergleich kann man *ástam* nach 9, 66, 12 oder *vatsám* nach 9, 13, 7 (77, 1) ergänzen. Vgl. auch 1, 32, 2; 10, 75, 4. — c. *vacanā́vantaḥ* von den Reden der Priester oder von dem Geräusch des rieselnden Soma. Beides ist nicht immer sicher zu scheiden. Doch ist das letzte wahrscheinlich; vgl. *vā́cam iṣyati* 9, 30, 1 u. ö., *íyarti vā́cam* 9, 95, 2; 68, 8; *nivácanāni śáṃsan* 9, 97, 2; *āvíṣ kr̥ṇoti vagvanúm* 9, 3, 5. In *ū́dhabhiḥ* wird das Bild von b fortgesetzt, ebenso 8, 9, 19 *aṃśávo gā́vo ná duhrá ū́dhabhiḥ* (vgl. 10, 172, 1). Die Euter sind die Somaranken: *prá syandasva sóma víśvebhir aṃśúbhiḥ* 9, 67, 28.

d findet durch zweifache Parallelen seine Erklärung. *parisrútam* durch *upaprútaṃ kr̥ṇute nirṇíjam* 9, 71, 2 und *usríyā nirṇíjaṃ dhire* durch *gā́ḥ kr̥ṇvānó nirṇíjam* 9, 86, 26; *gā́ḥ kr̥ṇvānó ná nirṇíjam* 9, 14, 5 = 107, 26; *kr̥ṇute nirṇíjaṃ gā́ḥ* 9, 95, 1. Das Bild ist dasselbe wie in 9, 8, 6 *vástrāṇi . . . . pári gávyāny avyata* „er hat sich in die Milchgewänder gekleidet"; 9, 104, 4 *góbhiṣ ṭe várṇam abhí vāsayāmasi.* — *nirṇíjaṃ dhā* Ātm. (auch 9, 108, 12) ist = *nirṇíjaṃ kr̥*, wörtlich ein neues Gewand umtun, d. h. eine andere Farbe annehmen. Vgl. *rūpaṃ kr̥*, das aber anders konstruiert wird. Der Gegenstand, dessen Farbe oder Gestalt man annimmt, steht bei *nirṇíjaṃ kr̥* im Akk., bei *rūpáṃ kr̥*, wenigstens in vedischer Prosa, im Nom.: *víṣṇū rūpáṃ kr̥tvā́* TS. 6, 2, 4, 2; *siṃhī́ r. k.* 6, 2, 7, 1. Im AV. aber kommt einmal der Akk. vor: *rūpáṃ cakre vánaspátīn* 1, 24, 1[1]). *parisrútam* ist Beiwort von *nirṇíjam* wie 9, 71, 2 *upaprútam*, mit dem es synonym zu sein scheint. An die spätere Bedeutung von *parisrút* = Kräuterlikör, die auch in VS. 2, 34; 19, 75 anzunehmen ist, ist wohl nicht zu denken.

2 a. Zu *pū́rvāḥ* ist aus Str. 1 *usríyāḥ* zu ergänzen. Die Milch ist vorher in dem Gefäß[2]), in das der filtrierte Soma abläuft. *pū́rvāḥ* ist also örtlich und zeitlich zu verstehen, wie in *pū́rvāsa úparāsa índavaḥ* 9, 77, 3. — b. *upārúhaḥ śratháyan*: Roth's Erklärung von *upārúh* als Schoß würde durch 9, 69, 3 *śrathnīté naptī́r áditeḥ* bestätigt werden, wofern Sāy. die Enkelinnen (Kinder) der Aditi (= Erde) richtig auf die Pflanzen deutet[3]). *śrath* eigent-

1) Aber Paipp. hat nach Whitney den Nom. *vanaspatīḥ*. Whitney's Übersetzung kommt der Wahrheit am nächsten. Wenn der Text richtig ist, so besagt er: „Der erstgeborene Adler, dessen Galle warst du. Die Āsurī im Kampf um diese gebracht, bekam das Aussehen der Bäume. (2) Die Āsurī hatte zuerst diese (Galle) zum Heilmittel gegen den Aussatz, zur Vertreibung des Aussatzes verwendet. Es vertrieb den Aussatz, es machte die Haut normal". Die Āsurī hatte also zuerst dieses Mittel mit Erfolg gegen den Aussatz angewendet. Als es ihr abgenommen wurde, kam das Leiden wieder, oder, wie es im Texte heißt, sie bekam das Aussehen von Bäumen, d. h. eine baumrindenartige Haut. Auch Suśruta I, 270, 4 vergleicht den Aussatz mit dem Baume. Vgl. AV. 6, 20, 3.

2) *kaláśa* oder *camū́* (?), vgl. Oldenberg, ZDMG. 62, 466. 3) Aber Oldenberg faßt dort *naptī́ḥ* als nom. sg. und versteht die Kuh darunter.

lich: auflockern, trennen, in Ait. Br. 6, 24, 1 von der Felshöhle gesagt. — d. *á váram* soll = *váram á* sein. Sicher ist das nicht. Allenfalls in 1, 119, 3. Dagegen gehört in 1, 4, 4; 2, 5, 5; 9, 45, 2; 10, 25, 11 *á* zum vorhergehenden Abl.

3. Der Preßapparat ist wie oft als Welt im Kleinen gedacht. Der glänzende Soma ist die Sonne dieses Weltalls, der abträufelnde stellt den Regen dar, der die Welt befruchtet. — b. *sākaṃvŕdhā* Dual wie 7, 93, 2. — c. Vgl. 1, 72, 4 *á ródasī — vévidānāḥ*.

d. Der Wortlaut ist in 1, 58, 5 leicht variiert. *pā́ja á dade* wie *pā́jāṃsi kṛṇute* 9, 76, 1; 88, 5; *kṛṇuṣvá pā́jaḥ* 4, 4, 1; und dies erinnert wiederum an *nírṇíjaṃ kṛ* (Ātm.) 9, 14, 5; 71, 2; 86, 26; 95, 1; 107, 26; *nírṇíjam dhā* (Ātm.), 9, 68, 1; 108, 12 und an *rūpáṃ kṛ* (Ātm.) 1, 115, 5; 95, 8; 9, 71, 8. 74, 7; 1, 108, 5 (Zeugma); 8, 101, 13, so wie *pári yāsi nírṇíjam* 9, 82, 2 an *rūpā́ pariyáti* 9, 111, 1 erinnert. In 1, 115, 5 nimmt *pā́jas* das vorausgehende *rūpám* wieder auf. Beide sind also synonym. *pā́jas* bedeutet 1) Gestalt, Aussehen, Farbe, Erscheinung 4, 4, 1; 2, 34, 13[1]); 6, 21, 7. Mehrfach mit einem Farbwort verbunden: *rúśat — kṛṣṇám* 1, 115, 5[2]), *rúśat* 3, 29, 3; 5, 1, 2. Da *pā́jas* vorzugsweise den Lichtgöttern zukommt, so verengt sich der Sinn zu 2) Lichtgestalt, Lichterscheinung, Farbenglanz, von Agni 1, 58, 5; 151, 1; 3, 15, 1; mit *śri* (erstrecken, ausbreiten) 3, 14, 1; 7, 3, 4; 10, 1[3]), von Uṣas, ebenfalls mit *śri* 3, 61, 5; *bṛhát pā́jaḥ*, woraus der Sūrya nach 10, 37, 8 aufsteigt, ist die hohe Lichtgestalt der Uṣas, vgl. 7, 9, 1; 63, 3; von Soma[4]), dreimal mit *vŕthā* verbunden 9, 76, 1 („ausgelassen treibt er sein Farbenspiel in den Strömen"), 9, 88, 5; 109, 21. Die beiden Lichtgestalten in 1, 121, 11 sind Himmel und Erde, von der Erscheinung des Himmels ausgehend. — Von da ist nur ein kleiner Schritt zu 3) *pā́jas* = *tejas* in 10, 84, 3; 4, 48, 5; 8, 46, 25 und in *pā́jasvat* 10, 77, 3. — *pṛthupā́jas* „mit breiter Lichtgestalt" stellt sich zu *pṛthú pā́jaḥ* 7, 10, 1; 3, 15, 1; *sahásrapājas* vom Soma (9, 13, 3) wird durch 9, 76, 1 erklärt.

Warum sollte *pā́jas* nicht mit dem Schlußglied von εὐπηγής identisch sein, das Od. 21, 334 „wohlgestaltet" bedeutet?

4. Nochmals der Gedanke des Mikrokosmos. *mātárā* wie 9, 9, 3 von Himmel und Erde. *m. vicáran* 10, 140, 2 von Agni. *apáḥ* die Regenwasser und das Wasserbad des Soma. *padá* die Welt und die Kufe. *svadhá* der Lebensgeist, das Lebenselement des Soma.

---

1) „In Hengstgestalt herabharnend". *átyena pā́jasā* ist unfertiges Kompositum = *atyapājasā*, wie *támasi harmyé* „im Hause der Finsternis" 5, 32, 5; *druhyáv á jáne* „im Druhyuvolke" 6, 46, 8; *asmád dhṛtáḥ* 10, 5, 1.

2) „Im Schoße des Himmels nimmt Sūrya für die Beschauung die Form (Farbe) des Mitra, des Varuṇa an. Endlos weiß ist seine eine Farbe, die andere schwarze rollen die Harit zusammen". Die helle ist Sūryas Tagesfarbe, die dunkle die Nachtfarbe, so lange er unsichtbar ist. Vgl. Oldenberg z. d. St.

3) Vgl. *amátiṃ śri* 3, 38, 8; 7, 38, 1.

4) ṚV. Khila 1, 7, 2 heißt Soma selbst *pā́jaḥ*.

— c. *yávena* die zugesetzten gerösteten Körner (*dhānā́ḥ*). — d. Wohl der in 5 wieder aufgenommene Gegensatz des irdischen und himmlischen Soma[1]). Das Haupt ist eben der Soma im Himmel (vgl. Bergaigne 2, 82). Während der irdische mit den Fingern in Berührung kommt, entzieht sich jener der menschlichen Berührung. Man beachte den Ton auf *násate.*

5. Auch hier der irdische und der himmlische Soma. Die Zwillinge in b und die Jünglinge in c sind die Aśvin, denen das Geheimnis des verborgenen Soma durch Dadhyac verraten wurde, 1, 117, 22[2]); Khil. 1, 9, 3 fg. *paráḥ*, Präp. mit Akk., eigentlich „dem Anblick der Z. entzogen, clam geminos“. *yū́nā* ist unregelmäßiger Akk. Du.[3]). — d. *údyatam* ist Breviloquenz. Die andere, die offenkundige Geburt, ist die des *údyata*, des im Opfer dargebrachten, also des irdischen Soma. Vgl. *údyato mádaḥ* 9, 86, 46.

6 a b. Die Entdeckung des irdischen Soma durch die Seher. — c d. Das Wasserbad[4]). Zu *suvṛ́dh* vgl. 9, 89, 2 *apsú drapsó vāvṛdhe*, 9, 85, 10; *yā́su várdhate* 2, 13, 1; 5, 44, 1; *yā́* (die *nadyàḥ*) *ékam ákṣi* (den Soma) *vāvṛdhúḥ* 9, 9, 4; *tugryāvṛ́dh* 8, 1, 15. — *uśántam*, nach den Wassern.

8 a. *pariprayántam* wie *pariyántam* in Str. 6 vom Soma im Wasserbad. Ich versuche auch hier mit dem Nom. pr. *vayyà* auszukommen[5]). Vayya und Turvīti sind die zwei Helden, für die Indra den Fluß zum Übersetzen (*tárāya*) staute (2, 13, 12; 4, 19, 6). Auch Soma ist *aptúr* (9, 61, 13; 63, 21; 108, 7), sofern er im Wasser immer wieder durchdringt (*tárat samudrám* 9, 107, 15), d. h. nicht untersinkt, sondern obenauf kommt. Entweder ist *vayyàṃ* eine Luptopamā, oder es liegt der nicht seltene Fall vor, daß ein Eigenname nach der Haupteigenschaft des Trägers Appellativbegriff wird, wie Indra = Herrscher, Bṛhaspati = brahman oder purohita (3, 26, 2), *valá* 8, 24, 30, *ṛbhú* 9, 87, 3; *cyávāna* („ein zweiter Cyavāna“) 10, 59, 1. — c. *ūrmíṇā* vom Soma in der Seihe 9, 76, 3; 86, 13. 25; 106, 10. — d. Wie der abfließende Soma den Regen

---

1) Vgl. 10, 116, 3; 10, 85, 3—5.

2) Diese Sage steht darnach mit der Tvaṣṭṛsage in 3, 48 in Verbindung. Es handelt sich um die durch Tvaṣṭṛ verhinderte Entdeckung des himmlischen Soma; vgl. noch 1, 84, 15 und 10, 48, 10, worüber später.

3) Wie *pátataḥ* 8, 7, 35 oder *maghónaḥ* 6, 44, 12 Nom. pl.

4) Bei der Somabereitung ist eine doppelte Wasserbehandlung zu scheiden. Vor der Pressung werden die Somaranken mit Wasser benetzt und bespült, damit sie gehörig aufquellen (*āpyāyanam*), daher *ápītāso aṃśávaḥ* 8, 9, 19; *á pyāyasva víśvebhir aṃśúbhiḥ* 1, 91, 17; 9, 67, 28. Der ausgepreßte Saft wurde in einem mit Wasser gefüllten Gefäß (dem späteren *ādhavanīya*, Oldenberg, ZDMG. 62, 465) aufgefangen und hier gemischt. So war es auch im spätern Ritual, Weber, Ind. St. 10, 370–372; Hillebrandt, Ritual 129; Eggeling, SBE. 26 intr. 26. Schon die erste Prozedur galt als Reinigung (*mṛj*) des Soma 9, 95, 4; 96, 10; die zweite als Baden oder Waschen (9, 71, 3; 86, 8; 96, 24; 109, 10; 8, 2, 2), als Spülen (*ā-dhāv* 1, 109, 4; 8, 1, 17) oder Reinigen (*mṛj* 9, 109, 17).

5) *vayyèva* 2, 3, 6 hat schon Sāy., dem Roth folgt, richtig erklärt.

(9, 62, 28; 89, 1), so stellt sein Rauschen die Stimme des Himmels, d. h. den Donner dar, vgl. 9, 61, 16 und 9, 19, 3.

9a. läßt verschiedene Deutungen zu. Die aus 8 wiederholten Worte *divá iyarti* sollten möglichst gleichmäßig interpretiert werden. Darum ergänze ich mit Ludwig *vā́cam*. In 8 steht allerdings *diváḥ* im anderen Pāda, möglich also auch: vom Himmel (Ludwig). *víśvam ā́ rájaḥ* auch 5, 48, 2; 7, 66, 15 (beide Male Sāy. richtig), vgl. 10, 56, 5 und *víśvam ā́ sádma* 1, 38, 10.

10ab. Vgl. 9, 97, 36. 15. *pari-sic* hier vom Aufgießen des Soma auf die Seihe und in die Kufe, wie in 9, 17, 4; 27, 2; 63, 10. 19; 97, 15. Sonst vom Eingießen in die Trinkschalen, z. B. 4, 35, 9; 5, 51, 4; 9, 11, 8. — cd. Schlußvers des Vatsaprī = 10, 45, 12cd.

4, 58.

Das Lied ist ein schönes Beispiel dafür, wie der Dichter sein eigener Kommentator wird. Er verschleiert in mysteriöser Weise seine Gedanken, macht aber in der folgenden Strophe diesen Schleier durchsichtiger. Daß das Lied schon ursprünglich zum *ājyaśastra* gehörte, ist nicht erweisbar. Jedenfalls war es für ein einfaches Somaopfer mit obligatem Opferfeuer bestimmt. Es verherrlicht das *ghṛtám*, die Schmelzbutter, in der verschiedenen, der eigentlichen wie der metaphorischen Bedeutung des Wortes.

1. Aus dem Ozean ist die süße Welle aufgestiegen. Durch Berührung mit der Somaranke hat sie die Eigenschaft des Nektars bekommen, was der Geheimname des Ghṛta ist: die Zunge der Götter, der Nabel der Unsterblichkeit.

2. Wir wollen den Namen des Ghṛta verkünden; bei diesem Opfer wollen wir ihn mit Ehrfurcht festhalten. Der Brahman soll darauf hören, wenn er ausgesprochen wird, der vierhörnige Gaurabüffel hat ihn sich entschlüpfen lassen.

3. Vier Hörner, drei Füße hat er, zwei Köpfe, sieben Hände hat er. Dreifach gebunden brüllt der Stier. Der große Gott ist in die Sterblichen eingegangen.

4. Das dreigeteilte, von den Paṇis verborgene Ghṛta fanden die Götter in der Kuh. Indra hat das eine, Sūrya das andere erzeugt; eines haben sie aus dem Seher mit eigener Kraft geformt.

5. Diese strömen aus dem Ozean im Herzen, durch hundert Gehege geschützt, vom Schelm nicht zu erblicken. Ich s e h e die Ströme des Ghṛta. Die goldene Rute ist in ihrer Mitte.

6. Es fließen gleichmäßig die Redeergüsse wie Flüsse, im Innern durch Herz und Verstand geklärt. Diese Wogen des Ghṛta strömen (so schnell) wie Gazellen, die vor dem Jäger fliehen.

7. Wie im Gefälle des Sindhu die Wirbel(?), so eilen den Wind überholend die jugendfrischen Ströme des Ghṛta, wie ein rötliches Roß, das die Schranken durchbricht, mit den Wogen anschwellend.

8. Sie eilen wie zu den Hochzeiten die schönen Frauen lächelnd zu Agni. Die Ströme der Schmelzbutter berühren die Brennhölzer. Kostend verlangt Jātavedas nach ihnen.

9. Ich sehe sie mit Salbe sich salben, wie Jungfrauen um zur Hochzeit zu gehen. Wo Soma ausgepreßt wird, wo das Opfer (stattfindet), dazu werden die Ströme von Ghṛta geläutert. 5

10. Strömet herbei ein gutes Loblied, den Preis, der in Kühen besteht; verschafft uns erfreuliche Besitztümer, führet dieses unser Opfer zu den Göttern. Die Ströme des Ghṛta bringen, sich klärend, Süßigkeit. 10

11. Auf deiner Macht ruht die ganze Welt, auf (deiner) Lebenskraft im Ozean, im Herzen. Deine süße Woge, die auf der Oberfläche der Wasser in ihrem Sammelbecken herangebracht ward, die möchten wir erlangen.

1—3 der Soma als Ghṛta, 4 das dreifache Ghṛta. 5—7 das 15 Ghṛta der Rede, 8—9 das eigentliche Opferschmalz, 10—11 Schluß.

1. Der Soma ist fertig. Soma ist Ghṛta. a. Die süße Woge auch Str. 11 und 4, 57, 2, vom Wasser 7, 47, 1. 2; 96, 5; 10, 30, 7. 8, von der Somamischung 9, 86, 2. *samudrá* ist das dem Somasafte zugesetzte Wasser, bez. die Somamischung selbst 1, 173, 8 20 (S. 327); 9, 12, 6; 29, 3 u. ö. Soma selbst heißt *samudrá* (s. S. 327). — b. Durch Verbindung mit der ausgequetschten Somaranke hat dies Wasser die Eigenschaft des Nektar (*amṛtatvám*) bekommen. Soma als Nektar (*amŕtam*) 6, 44, 16; 9, 74, 4. — c. Wenn der Soma *ghṛtá* genannt wird, so ist das der Geheimname, d. h. die 25 geheime Bedeutung des Wortes *ghṛtá*. Der Soma enthält *ghṛtá* nach 10, 29, 6; 9, 62, 9; 74, 4; insbesondere durch die beigemischte Milch 9, 31, 5; 101, 12; 82, 2, auch wohl 9, 82, 1; 96, 13. Der sich klärende Soma wird mit *ghṛtá* verglichen 9, 67, 11. 12. Auch in 9, 96, 16 ist dies wohl sein „schöner Geheimname". — d charakte- 30 risiert diesen Soma näher. „Zunge der Götter", sofern er die sakrale Rede, die Geheimsprache der Götter spricht und ihre „geheimen Namen offenbart, daß man sie bei dem Opfer verkünde" 9, 95, 2. Soma heißt auch *ṛtásya jihvā́* 9, 75, 2. — *amŕtasya nā́bhi* oft im ṚV. und AV. in den verschiedensten Beziehungen. 35

2. Dies soll der geheime Sinn des *ghṛtá* bleiben und in diesem Sinn, als Soma, soll es der den Vorsitz führende Brahman verstehen. Es ist also ein sakrales Geheimwort, und da die sakrale Rede vom Soma inspiriert ist, so hat der getrunkene Soma selbst aus dem Innern heraus dieses Wort verlauten lassen (d). Der 40 vierhörnige Stier ist nach der Erklärung der folgenden Str. der Soma selbst. *gaurá* auch 10, 100, 2 von der Farbe des Soma. *vam* kommt im ṚV. nur zweimal vor, beide Male figürlich, wie ἐμέω und ructari (Hor. ep. 2, 3, 457), eructare. Hier vom Ausplaudern eines Geheimnisses (des *nā́ma gúhyam*), in 10, 108, 8 von der frechen Rede[1]. 45

---

1) Hillebrandt (ṚV. 147) „ausstoßen" nach Ludwig.

3. Der Stier ist der in 2d angedeutete, also der Soma, zugleich als Repräsentant der kultischen Rede[1]). Nir. 13, 7 bezieht die Str. auf das Opfer, Mah. zu VS. 17, 91 auf den Opfergenius, das Mbhāṣya ed. Kielhorn[2] I, p. 3, 15 in erweiterter Umdeutung 5 auf die menschliche Sprache. Die Kommentare bemühen sich, die Zahlen aus dem Ritual zu erklären, 4 als die Veden, 3 als die Savanas, 7 als die Priester oder Metren. Unter den vier Hörnern könnte man die vier *bhúvanāni* verstehen, die nach 9, 70, 1 die Somamischung zustande bringen. Es ist im Grunde müßig, sich über 10 solche Zahlenspielereien den Kopf des Dichters zu zerbrechen. Ebenso in 10, 124, 1b. — d. *ā-viś* ist der übliche Ausdruck für den getrunkenen Soma: 1, 91, 11; 10, 16, 6; 98, 3. Am nächsten kommt unserer Stelle 8, 48, 12.

4. Das dreifache Ghṛta. Die Str. bildet den Übergang zum 15 zweiten Teil. Der Somatrank führt auf die von ihm inspirierte Rede, d. h. auf die Poesie, die gleichfalls *ghṛtá* ist. a. Zu *trídhā hitám* vgl. *tredhā́ níhita* AV. 11, 1, 5, *tredhāvihitá* „dreigeteilt" Śat. 3, 1, 3, 20, *caturdhāvihitá* vom Feuer Śat. 1, 2, 3, 1, von der Kuhmilch (weil aus vier Zitzen gemolken) 4, 3, 5, 22. *caturdhā* 20 *vi-ni-dhā* in vier Teile teilen Tāṇḍ. 6, 5, 13 (vgl. MS. 3, p. 70, 16; TS. 6, 1, 4, 1). — b. Das Ghṛta fand sich in der Kuh, die die Paṇis versteckt hatten, also in der Urherde. Damit ist zunächst das eigentliche Ghṛta gemeint. Ähnlich wird Khila 1, 3, 1 (Scheft.) gesagt: *mádhuno ghṛtásya yád ávindatam sū́rī usríyāyām.* — 25 cd soll a erklären. Das dreifache Ghṛta ist das der Milch, des Soma und der Rede. Indra hat das Ghṛta der Milch erzeugt, denn er hat, wie oft erzählt wird, die Milch in die Kuh gelegt, 8, 93, 13; 32, 25; 1, 62, 9; 3, 30, 14; 39, 6; 10, 73, 9; 6, 17, 6[2]). Der Soma aber ist nach 9, 93, 1 *jā́ḥ sū́ryasya* „Kind der Sonne". — d. Das Ghṛta 30 der Dichterrede, das sonst *mádhu* heißt, (8, 50, 4 und AV. 6, 69, 2; 9, 1, 19), denn die poetische Rede ist süß und glatt zugleich: *mádhumantaṃ ghṛtaścútam arkám* ṚV. 8, 51, 10; *dhíyaṃ mádhor ghṛtásya pipyúṣīm* 8, 6, 43; *gíraḥ — ghṛtásnūḥ* 2, 27, 1; *dhíyaṃ ghṛtā́cīm* 1, 2, 7; *gíraḥ — ghṛtā́cīḥ* 7, 5, 5; *manīṣā́m — ghṛtápra-* 35 *tīkām uṣásaṃ ná* 7, 85, 1. Ähnlich wie d ist der Wortlaut von 1, 163, 2d. *svadháyā níṣ ṭatakṣuḥ* erinnert an die Yajusformeln *mánunā kṛtā́ svadháyā vítaṣṭā* MS. 1, p. 1, 6 (vgl. 4, p. 2, 17); TS. 1, 1, 2, 1; Kāṭh. 1, p. 1, 8 (3, p. 1, 5); *āsurī́ māyā́ svadháyā kṛtā́si* VS. 11, 69; MS. 3, p. 11, 16; Kāṭh. 1, p. 227, 16. *svadhā́* 40 in Verbindung mit der Dichtkunst auch ṚV. 3, 26, 8 und 9, 95, 1 *áto matī́r janayata svadhā́bhiḥ.* Mit diesem dreifachen Ghṛta spielt nun der Dichter abwechselnd im Folgenden.

5. Der Ghṛtastrom der Dichterworte unter dem Bild der Somaströme. Die getrunkenen Somasäfte sind „im Herzen" 1, 91, 13;

---

1) „Der unfehlbare Meister der Rede" 9, 26, 4; 101, 5; „der Vater der Lieder von unerreichbarer Dichtergabe" 9, 76, 4.

2) Wie die Aśvin 1, 180, 3.

168, 3; 179, 5; 8, 2, 12; 48, 12. Aus dem Herzen aber kommen die Gedanken und Lieder, 1, 60, 3; 2, 35, 2; 3, 39, 1; 6, 16, 47; 10, 71, 8; 91, 14; 119, 5; 64, 2; 4, 41, 1. Beide Vorstellungen verschmelzen hier in eine. Im Herzen ist der Ozean, aus dem die Gedanken der somabegeisterten Dichter emporsteigen: 4, 58, 11; 10, 5, 1; 89, 4; 177, 1. Aber nur der wahre Dichter nimmt diese aus dem Herzen aufsteigenden Ströme wahr, die hinter hundert Gehegen (*vrajá*) verborgen sind, während sie seinem Widersacher, dem Betrüger oder dem Feind des Kultus unsichtbar bleiben.

d. Das goldene Rohr (= Rute) ist wohl wieder der Soma als Befruchter der Gedanken. Er heißt „der Stier der Gedanken" 9, 86, 19, „der Erzeuger der Gedanken" 9, 96, 5. In AV. 10, 7, 41 wird „der geheime Prajāpati", d. h. der Urgott „die im Wasser stehende goldene Rute" genannt, sofern er nämlich in das Urwasser den goldenen Keim oder das Goldei (*hiraṇyagarbhá*) gelegt hat. Derselbe Urgott ist nach AV. 10, 8, 34 „die Blume des Wassers", nach der man fragt. Die Blume des Wassers ist aber nach MS. 3, p. 38, 17 = TS. 5, 4, 4, 2 der *vetasá*. TBr. 3, 7, 14, 2 nennt das Ghṛta die Blume des Wassers. Alle diese Metaphern schließen sich eng zusammen. Im Sinn dieses *vetasá* heißt Soma *apā́ṃ péru* ṚV. 10, 36, 8.

6. Der Redestrom als Ghṛtastrom gedacht, wird hier und Str. 7 mit den Flüssen verglichen. Die Metapher wirkt in der späteren Sarasvatī fort. Der Vergleich auch sonst im ṚV., z. B. 1, 190, 7; 9, 95, 3; 10, 89, 4. *samyák sravanti* = *sasrútaḥ* in 9, 34, 6 *gíro arṣanti sasrútaḥ*. — b. Vgl. 3, 26, 8 *ápupod dhy àrkáṃ hṛdā́*; 1, 171, 2 *stómaḥ — hṛdā́ taṣṭó mánasā*, beide Male von der inneren Arbeit des Dichters. — d. Zum Bilde vgl. 10, 51, 6 und *mṛgavyādhān mṛgā iva* Ind. Spr.[2] 5344.

7 a. *śūghaná* nach Naigh. = *kṣipra*. Der genaue Sinn bleibt dunkel. — d. *kā́ṣṭhāḥ* nach *Uvaṭa* zu VS. 17, 95 *ājyantān*. Vgl. 1, 63, 5 *vy àsmád ā́ kā́ṣṭhā árvate vaḥ*. *pínvamānaḥ*, eigentlich zu *dhā́rāḥ* gehörend, ist vom Vergleich attrahiert. Andere Beispiele zu 1, 173, 6. Attraktion des Numerus und Genus in *yáḥ — ásarji* 1, 190, 2 (vgl. 1, 181, 7); *ádhṛṣṭāsaḥ* 5, 87, 2; des Numerus *yūyáṃ hí soma pitáro máma* 9, 69, 8.

8. Jetzt kommt das eigentliche *ghṛtá*, die Schmelzbutter für Agni an die Reihe. a wird durch die folgende Str. erklärt, vgl. AV. 6, 60, 2. Die Kommentare ziehen *smáyamānāsaḥ* nur zum *Upamāna*. Da *smi* wie *has* auch glänzen bedeutet (Pischel, Ved. Stud. 1, 111) und das *ghṛtá* oft *śúci* heißt, so könnte *smay.* sich auch auf die *gh. dhā́rāḥ* beziehen[1]).

9 c d ist Zusammenfassung der drei Arten von *ghṛtá*. Lied, Doma und Opferbutter klären sich: 6, 8, 1; 10, 2; 9, 67, 12; 8, 12, 4. Saher kommt allen dreien der Ausdruck *ghṛtá* zu.

10 a. *suṣṭutím abhy-arṣ* vom Soma 9, 62, 3; 66, 22; 85, 7.

---

1) Vgl. *śucismita*.

11. Mystische Schlußstrophe auf Ghṛta oder Soma. *dhā́man* ist ein schwer zu fassendes Wort, so vielseitig wie die Wz. *dhā*. Mit den von Hillebrandt (ṚV. S. 66) geforderten Bedeutungen kommt man nicht aus. Uvaṭa und Mahīdhara erklären hier das Wort durch 5 *vibhūti*, was vielleicht richtig ist. Oder soll *dhā́man te* nur ein voller ausgedrücktes *tvayí* sein? Vgl. auch *ghṛtám v. asya dhā́ma* 2, 3, 11. — b. *ā́yuṣi* soll wohl *dhā́man* in a näher begründen; vgl. *ā́yur vái ghṛtám* TS. 2, 3, 2, 2. Es ist wieder der doppelte Ozean, in der Kufe und im Herzen gemeint. — c. Zu *samithé* ist 10 nochmals *apā́m* zu ergänzen. Die Vereinigung der Wasser ist derselbe *samudrá*, vgl. 1, 190, 7 *s á ṃ yáṃ stúbho 'vánayo ná y á n t i samudráṃ ná sravátaḥ*. Ob so auch 3, 1, 12 *samithé mahīnā́m*? d knüpft an den Eingang des festgefügten Liedes an.

10, 5. An Agni.

15 Der „Ozean im Herzen" als der Geist des Sehers wird auch in dem mystisch-spekulativen Liede 10, 5 erwähnt. Die Spekulation knüpft dort an das gewöhnliche Agniritual an, an seine rätselhafte Geburt und geheimnisvollen Eltern, wobei durch kühne Mischung der Metaphern das Mystische noch gehoben wird. Der Grundgedanke 20 des in seinem Bekenntnis des Ignorabimus auf den Ton von 10, 129 gestimmten Liedes ist: Alle Spekulation, wie sie von Agni ausgeht, kehrt schließlich zu ihm zurück (Str. 4. 7), denn es sind ihr unübersteigbare Schranken gesetzt (Str. 6), hinter denen das letzte Geheimnis der Welt verborgen bleibt.

25 1. Der e i n e v i e l gebärende Ozean, der Träger der Reichtümer, spricht aus unserem Herzen; er geht dem Euter im Schoße der beiden verborgenen (Eltern) nach. Mitten in dem Quell ist die Spur des Vogels versteckt.

2. Im gemeinsamen Nest versteckt sind die Büffelhengste mit 30 ihren Stuten zusammengekommen. Die Seher behüten die Spur (das Geheimnis) der Wahrheit, sie haben die höchsten Namen verhüllt.

3. Die beiden, die den Wunsch nach Wahrheit haben und doch zauberkräftig sind, haben sich vereinigt. Sich verwandelnd zeugten sie den Kleinen, ihn großziehend, ihn, den Nabel alles dessen, was 35 geht und steht, den Faden selbst des Sehers im Geiste abschneidend.

4. Denn die Wege der Wahrheit (führen) zu dem wohlgeborenen (Agni), die Labungen suchen ihn Tag für Tag auf zu seiner Stärkung. Himmel und Erde, sich in ihr Übergewand kleidend, stärkten sich an Schmalz, Speisen, an den Süßigkeiten.

40 5. Die sieben rötlichen Schwestern hat der Kundige verlangend aus dem Süßen zum Schauen herausgeholt. Der vor Alters geborene wurde in der Luft festgehalten; ein Versteck suchend fand er das des Pūṣan.

6. Die Seher haben sieben Schranken gezimmert; an eine von 45 diesen kommt der Beengte (?). Der Pfeiler des Āyu steht im Neste des Höchsten, am Ende der Pfade auf festem Grund.

7. Nichtseiendes und Seiendes im höchsten Himmelsraume bei der Geburt des Dakṣa aus dem Schoß der Aditi. · Agni ist uns der Erstgeborene der Wahrheit, im frühesten Zeitalter Stier und Kuh.

1. Der Ozean ist der produktive Geist des Sehers, der das Mysterium verkündigt. Er heißt der Träger der Schätze als Ozean (vgl. *cátuḥsamudram dharúṇam rayīṇā́m* 10, 47, 2 und *rāyáḥ samudrā́ṃś catúraḥ* 9, 33, 6), und weil der Geist die Schätze der Erkenntnis bringt. *asmád dhṛdáḥ* ist unfertiges Kompositum für späteres *asmaddhṛdaḥ*. *ví caṣṭe* vgl. 1, 24, 12; 8, 100, 5. Agni ist das Kind seiner Eltern (Himmel und Erde, Nacht und Morgen, Reibhölzer), die es wie ihr Kalb säugen (*vatsám úpa dhāpayete* 1, 95, 1; 96, 5), aber noch niemand hat das Euter mit leiblichen Augen gesehen. Nur das Scherauge sieht das Unbegreifliche, wie die Wegspur des Vogels in der Luft. Diese kennt nach 1, 25, 7 nur der Gott Varuṇa. Die Fußspur des Vogels gilt als ein dem gewöhnlichen Sterblichen verschlossenes Geheimnis (3, 5, 6), ebenso wie der Anfang (räumlich und zeitlich) der Erde (3, 5, 5; 4, 5, 8). Der Quell in d ist derselbe Ozean.

2. *samānám nīḷám vásānāḥ* umschreibt den Begriff *sánīḷa*. Das Nest ist das Holz, die Büffelstiere mit den Stuten die bald männlich, bald weiblich gedachten Flammenrosse des Agni. Vgl. *aruṣā́so vŕ̥ṣaṇaḥ* 4, 6, 9; 4, 2, 2 und die *áruṣīḥ* 1, 14, 12; 10, 5, 5. In 1, 145, 3 heißen sie die Zungen, die Rennstuten. — c d. Die Geheimsprache der Dichter. Diese hat die höchsten, d. h. die göttlichen Dinge durch ihre Metaphorik in ein gewisses Dunkel gehüllt. *gúhā* mit *dadhire* zu verbinden, vgl. 9, 6, 9 *gúhā cid dadhiṣe gíraḥ* „du hast deine Reden verhüllt".

3. Die mystischen Eltern Agnis (1 c) verwandeln sich in die sichtbaren, in die Reibhölzer. *ṛtāyínī* absichtlich hinzugefügt wegen des zweideutigen *māyínī*. Die *māyā́* ist auch hier die Verwandlungsfähigkeit. *mitvā́* entweder zu *mī* (dem Etymon von *māyā́*) mit zu ergänzendem *rūpám* (1, 71, 10; 2, 13, 3; 5, 42, 13) oder zu *mā* „bilden" in *yád ámimīta mātári* 3, 29, 11. *viyántaḥ* anakoluth für *viyatī́* (Dual), indem an Stelle von Himmel und Erde die Götter im allgemeinen treten. *tántu* ist der Faden, der von der Erde nach dem Himmel gespannt wird, meist der Opferfaden, hier der Faden des spekulativen Geistes[1]). Dem haben die Götter selbst ein Ende gesetzt. *vi-i* wie in Ait. Br. 6, 26, 6 *prāṇān viyāt* (Sāy. *vigatān kuryāt*).

4. Die Wege der Wahrheit sind die Wege, die der forschende Geist einschlägt um zur Wahrheit zu gelangen. Sie führen alle zu Agni, als dem Gott der Dichterspekulation. In b sind die Opferspeisen gemeint, die den neugeborenen Agni kräftigen. *pradívaḥ*: Mit Recht verwirft Oldenberg II, 62 die Bedeutung „vergangner

1) Wie *raśmí* 10, 129, 5.

Tag" unter Hinweis auf *āpradivám*. *pradívaḥ* und *pradívi* sind gleichbedeutend, vgl. 7, 90, 4 *pradívaḥ sasrur ā́paḥ* mit 5, 62, 4 *úpa síndhavaḥ pradívi kṣaranti* und dazu 10, 37, 2 *viśvā́hā́paḥ*. Es bleibt nur die von Roth für *pradívi* aufgestellte Bedeutung.
5 *pradív* (eigentlich: der weitere Tag, der verlängerte Tag = lange Zeit) bedeutet in den obliquen Kasus allezeit, Tag für Tag, für immer. c—d. Die Opfergaben für Agni kommen mittelbar der ganzen Welt zu Gute. Himmel und Erde, durch sie gestärkt, kleiden sich in ihr Prachtgewand. *vṛdh* wird mit dem Instr. wie
10 mit dem Gen. (2, 11, 20; 5, 20, 2; *asya vardhaya* 8, 97, 1) verbunden. Hier wird es mit beiden konstruiert. Dieselbe Inkongruenz bei *ati-ric* 6, 21, 2 (Akk. und Abl.), bei *pā* 8, 101, 10 (Gen. und Akk.), bei *vid* 5, 12, 3 d (Gen. und Akk.), bei *juṣ* 5, 39, 4 (Inst. und Akk.), bei *śru* 1, 86, 2[1]) (Gen. und Akk.).

15 5 a b. Wieder die Flammenrosse des Agni, die aus dem aufgegossenen Schmalz neue Nahrung bekommen. Die Beziehung von c d ist mir nicht klar. Ob die Flucht und Gefangennahme des Agni? *antar-yam* bedeutet (im Innern) festhalten Āś. Gs. 3, 6, 8; TS. 2, 2, 12, 4; VS. 7, 4; ṚV. 10, 102, 3.

20 6. Die Str. knüpft an 3 d an. Die Spekulation hat stets ihre Grenzen. Die Seher haben sieben Schranken aufgerichtet; bei einer von diesen ist auch jetzt der Dichter in seiner Beschränktheit (*aṃhurā́ḥ?*) angelangt. Diese sieben Schranken, über die die Erkenntnis nicht hinausgeht, werden im Folgenden genannt, es sind
25 die geläufigen Symbole und Bezeichnungen des Urwesens: Skambha (der Weltpfeiler nach AV. 10, 7 und 8), der Höchste (*upamá*), Seiendes und Nichtseiendes, Dakṣa, Aditi, das Ṛta und die Stierkuh. — *āyóḥ* ist auch hier dunkel. *pathā́ṃ visargé*, d. h. am Ende der Welt.

30 7 setzt die Aufzählung der Schranken fort. Im höchsten Himmel sind das Urding, das zugleich real und nicht real ist (10, 129), die Göttermutter Aditi, aus der Dakṣa geboren ist (und umgekehrt, vgl. 10, 72, 4). Dort ist der Sitz des Ṛta, der Weltordnung (vgl. *ṛtásya sádanam*), dessen erstes Produkt Agni ist, und der Stier,
35 der zugleich Kuh ist, d. h. das männliche und weibliche Schöpfungsprinzip in Einem, durch dessen Selbstbefruchtung und Urzeugung[2]) die Welt entstanden ist. Das erste Produkt des Ṛta und männliches und weibliches Urwesen zugleich ist eben Agni als kosmogonische Potenz. So ist die Spekulation am Ende zu ihrem Aus-
40 gang zurückgekehrt.

---

1) Hier aber nicht notwendig, vgl. 6, 69, 4.

2) Vgl. meinen Kommentar zu 10, 129, S. 208. Der mystische Stier, der zugleich Kuh ist, auch 3, 38, 5. 7; 4, 3, 10; 3, 56, 3; AV. 11, 1, 34; 9, 4, 3.

Die ethnographische Stellung der Tocharer.

Von **Jarl Charpentier.**

Indem ich gewisse Untersuchungen über den Ursprung der Personalendungen mit dem Charakter *r* in den indogermanischen Sprachen, die anderswo veröffentlicht werden[1]), anstellte, wurde ich genötigt, mich auch mit dem sogenannten Tocharischen etwas näher zu beschäftigen, da ja bekanntlich derartige Verbalformen, 5 die mit denen des Italo-keltischen sehr nahe übereinstimmend zu sein scheinen, auch in dieser Sprache vorhanden sind. Dabei schien es aber notwendig, mir auch über die ethnographische Stellung des Volkes, das ich als Träger jener Sprache betrachte, eine Vorstellung zu bilden. Was ich bei einer vorläufigen Untersuchung 10 der vornehmlich aus klassischen und chinesischen Quellen stammenden Nachrichten habe ausfindig machen können, ist auf den folgenden Seiten enthalten. Mehr als Hypothesen sind das ja nicht, und ich zweifle überhaupt daran, ob man bei der jetzigen Spärlichkeit des Materials zu irgendwelchen völlig sicheren Aufschlüssen ge- 15 langen kann. Dennoch hielt ich es für geraten, meine bisherigen Untersuchungen schon jetzt als ein Komplement zu dem, was ich in meiner Arbeit über die *r*-Endungen ausgeführt habe, zu veröffentlichen; wenn mir Zeit und Kräfte ausreichen, hoffe ich aber später meine Untersuchungen über gewisse Bevölkerungsverhält- 20 nisse Irans und Zentralasiens auf breiterer Grundlage weiterführen zu können.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, meinem Kollegen, dem Dozenten der Sinologie Herrn Dr. B. Karlgren, für die sehr wertvolle Hilfe, die er mir bei der Behandlung des chinesischen 25 Materials gespendet hat, meinen besten Dank zu sagen. Ohne seinen Beistand wäre es mir nicht möglich gewesen, die unendlich wichtigen Nachrichten der chinesischen Quellen, deren Sprache ich leider nicht selbst beherrsche, zu benutzen.

Unter den neuentdeckten Literatursprachen Zentralasiens be- 30 nannte Leumann bekanntlich eine als „Sprache I“, eine andere

1) Diese Untersuchungen sind unter dem Titel „Die verbalen *r*-Endungen der indogermanischen Sprachen“ als Band XVIII, 4 der „Skrifter utgifna af Humanistiska Vetenskapssamfundet“ Upsala 1917 erschienen.

wiederum als „Sprache II“[1]). Während nun F. W. K. Müller (und nach ihm Sieg und Siegling) den mir als bindend erscheinenden Beweis geliefert hat, daß die „Sprache I“, die indogermanisch aber nicht iranisch ist, von den Uiguren als *toχri*-Sprache bezeichnet wurde und von uns mit „Tocharisch“ angesprochen wird, behaupten andererseits v. Staël-Holstein und Konow, daß die „Sprache II“, die deutliche iranische Charakterzüge aufweist, als die wirklich „tocharische“ Sprache betrachtet werden müsse. Mir scheinen die Gründe, die die beiden letztgenannten Forscher namhaft machen, absolut nicht beweisend zu sein, und ich betrachte infolgedessen als „Tocharisch“ die Sprache, die deutlich die Züge eines westindogermanischen Idioms aufweist, ja, in gewissen Beziehungen sogar den italo-keltischen Sprachen am nächsten zu stehen scheint. Obwohl ja nun sprachliche Verwandtschaft auch eine ethnographische keineswegs voraussetzt, liegt doch die Vermutung nahe, daß auch die Träger jener Sprache, d. h. die Tocharer, den westindogermanischen Völkern näher stehen dürften, als man es aus ihrer Anwesenheit in Zentralasien und Baktrien glauben könnte. Ich habe deswegen im folgenden die Möglichkeit einer solchen Annahme kurz zu beleuchten versucht. Es haften aber an einer derartigen Untersuchung sehr bedeutende Schwierigkeiten, weil wir im Grunde genommen so äußerst wenig von den Völkern, unter denen die Tocharer auftreten, zu wissen bekommen; und die Nachrichten, die wir erhalten, liegen meistens in zerstreuten Notizen vor, die zu überblicken sehr schwierig ist.

Die Tocharer treten erst verhältnismäßig spät in der Geschichte auf, indem wir keinerlei sichere Nachrichten über sie besitzen aus einer Zeit, die vor dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert liegt. Ob dies darauf beruht, daß sie in früherer Zeit sich noch nicht in Asien befanden, oder nur auf der Unwissenheit der älteren antiken Geschichtsschreiber und Geographen über die Bevölkerungsverhältnisse Innerasiens, lasse ich vorläufig ganz auf sich beruhen. So viel ist jedenfalls ganz klar, daß die Schriftsteller, die der älteren Periode der griechischen Literatur angehören und von denen einige uns im Zusammenhang mit der Geschichte des Perserreichs irgendwelche, wenn auch sehr verworrene, Nachrichten über die Völker des inneren Asien geben — von Aristeas und Herodotus an — über das Volk der Tocharer überhaupt nichts wissen, während ihnen Massageten, Saker usw. wohlbekannt sind[2]). Aus einem solchen argumentum ex silentio irgend etwas Bestimmtes schließen zu wollen, ist freilich sehr bedenklich, doch kann vielleicht diese

---

1) Für eine weitläufigere Behandlung des hier nur gestreiften Materials verweise ich auf die Einleitung meiner Arbeit über die verbalen *r*-Endungen (pp. 6—11). Das dort Gesagte hier zu wiederholen lag kein Grund vor.

2) Vgl. über die Massageten die Hauptstelle bei Hdt. I, 201 ff.; über die Saken (= asiatische Skythen, *οἱ γὰρ Πέρσαι πάντας τοὺς Σκύθας καλέουσι Σάκας*, VII, 64) denselben Verfasser an mehreren Stellen.

Schweigsamkeit der älteren Verfasser in Verbindung mit anderen Tatsachen darauf hindeuten, daß sich die Tocharer zu ihrer Zeit überhaupt noch nicht im inneren Asien befanden; daß sie in das sogenannte Tokharestān erst viel später kamen, wissen wir ja zur Genüge. 5

Sehen wir uns also zuerst die ältesten antiken Zeugnisse an, die man ja schon längst benutzt und verwertet hat[1]), die uns aber leider sehr wenig geben können. Bei Strabo XI, 8, 2 (p. 511) heißt es: *μάλιστα δὲ γνώριμοι γεγόνασι τῶν νομάδων οἱ τοὺς Ἕλληνας ἀφελόμενοι τὴν Βακτριανήν, Ἄσιοι καὶ Πασιανοὶ καὶ Τόχαροι καὶ* 10 *Σακάραυλοι, καὶ*[2]) *ὁρμηθέντες ἀπὸ τῆς περαίας τοῦ Ἰαξάρτου τῆς κατὰ Σάκας καὶ Σογδιανούς, ἣν κατεῖχον Σάκαι*, und bei Trogus prol. 41 lesen wir: *uno et quadragensimo volumine continentur res Parthicæ et Bactrianæ. in Parthicis ut est constitutum imperium per Arsacem regem. in Bactrianis autem rebus ut a* 15 *Diodoto rege constitutum est: deinde quo regnante*[3]) *Scythicæ gentes Saraucæ et Asiani Bactra occupavere et Sogdianos.* Bei demselben Verfasser heißt es dann am Ende des prol. 42: *additæ his res Scythicæ. reges Thocarorum Asiani interitusque Saraucarum.* Diese kümmerlich mageren Stellen belehren uns über das 20 Umstürzen des griechisch-baktrischen Reiches durch die Einfälle der nördlichen Barbarenhorden, unter denen die Tocharer offenbar eine hervorragende Stelle einnahmen; sie belehren uns auch darüber, daß sich unter diesen Völkern ein anderes, das Strabo *Σακάραυλοι* (oder *Σακαραῦκαι*), Trogus aber *Saraucæ*[4]) nannte, befand, sowie 25 daß die Könige der Tocharer *Asiani* benannt wurden. Auf diese Nachrichten werde ich bald unten weiter zurückkommen.

Die historischen Ereignisse, worauf sich diese vereinzelten Stellen beziehen, werden durch die ausführlichere Darstellung des Justinus (im Buch XLI und XLII), der sich jedoch bisweilen un- 30 angenehmer Mißverständnisse schuldig gemacht hat, etwas klarer. Richtig dargestellt worden sind sie aber erst in dem trefflichen Werke A. v. Gutschmid's, Geschichte Irans p. 75 ff., da sämtliche neueren Geschichtschreiber (seit Bayer, Hist. regni Græcorum Bactriani, St.-Petersburg 1738) nach der unrichtigen Darstellung 35 des Just. XLI, 6, 3 (vgl. anderseits denselben Verfasser II, 1, 3;

1) Vgl. z. B. Vaillant, Arsacidarum Imperium I, 61 ff. (Paris 1728) u. a.

2) Nach v. Gutschmid soll statt *Σακάραυλοι, καὶ ὁρμηθέντες* eher *Σακαραῦκαι, ὁρμηθέντες* gelesen werden; ich komme darauf unten zurück.

3) So Grauert, Ruehl u. a. Die älteren Ausgaben lesen ausnahmslos *quo repugnante*; über die handschriftliche LA. vgl. Ruehl's Ausgabe von Justinus p. LXI.

4) Man hat früher *Sarancæ* gelesen, was nach Vivien de St.-Martin, Les Ephthalites p. 24 n. 3 möglicherweise auf Verwechslung mit „*Zaranghes*, c'est-à-dire des habitants de la *Drangiane*“ beruhen könnte (vgl. dazu auch Burnouf, Comm. s. le Yaçna p. XCVIII). Leider ist wohl diese Erklärung ganz abzuweisen; auf die ursprüngliche Form des Namens komme ich unten zurück.

3, 6, wo er wenigstens in Umrissen das Richtige bietet) das griechisch-baktrische Reich nicht durch die skythischen Nomaden, sondern durch die Parther zerstört werden lassen[1]. Das griechische Reich in Baktrien war durch andauernde Kämpfe mit den Nachbarn an allen Grenzen und besonders durch den Verlust zweier Satrapien an Parthien durch die Kriege des Mithridates I. (ca. 171—138 v. Chr.) gegen Eukratides und Heliokles sehr geschwächt worden; zudem hatten die nördlichen Nomaden offenbar schon um 159 v. Chr. — also vor dem Tode des Eukratides — den Jaxartes überschritten und Sogdiana besetzt, was die Nachricht des Justinus (XLI, 6, 3) über die Kriege der Baktrer mit den Sogdianern zu erklären scheint[2]. Da nun Phraates II. von Parthien (ca. 138—128 v. Chr.) sich selbst und die Existenz seines Reiches durch die großen kriegerischen Erfolge des Antiochus VII. Sidetes bedroht sah, rief er zur Vermehrung seiner Heereskräfte die Nomaden, die damals schon in Sogdiana und Parætacene zwischen dem oberen Jaxartes und Oxus saßen, herbei. Darüber berichtet nun Just. XLII, 1, 2—5 folgendes: *namque Scythæ in auxilium Parthorum adversus Antiochum, Syriæ regem, mercede sollicitati cum confecto iam bello*[3] *supervenissent et calumnia tardius lati auxilii mercede fraudarentur, dolentes tantum itineris frustra emensum, cum vel stipendium pro vexatione vel alium hostem dari sibi poscerent, superbo responso offensi fines Parthorum vastare cœperunt* (2). *igitur Phrahates, cum adversus eos proficisceretur, ad tutelam regni reliquit Himeram quendam pueritiæ sibi flore conciliatum, qui tyrannica crudelitate oblitus et vitæ præteritæ et precarii officii Babylonios multasque alias civitates importune vexavit* (3). *ipse autem Phrahates exercitum Græcorum, quem bello Antiochi captum superbe crudeliterque tractaverat, in bellum secum ducit, immemor prorsus quod hostiles eorum animos nec captivitas minuerat et insuper iniuriarum indignitas exacerbaverat* (4). *itaque cum inclinatam Parthorum aciem vidissent, arma ad hostes transtulere et diu cupitam captivitatis ultionem exercitus*

---

1) Vgl. besonders Lassen, Gesch. d. indo-skyth. Könige p. 220 ff., dessen große Autorität wohl auf die Beurteilung der Frage Einfluß geübt hat. Wenn aber v. Gutschmid (l. c. p. 58 Anm. 4) sagt, daß die Neueren „ausnahmslos" Justinus und Bayer folgen, scheint er sonderbarerweise die Darstellung bei St.-Martin, Fragm. d'une hist. des Arsacides II, 63 ff. übersehen zu haben: dieser gibt nämlich im wesentlichen dieselbe korrekte Darstellung wie später v. Gutschmid selbst — obwohl viel kürzer — und unterscheidet p. 71 eben die drei Hauptphasen beim und nach dem Untergang des baktrischen Reiches, nämlich: 1. der Krieg des Mithridates I. († 138 v. Chr.) gegen Baktrien, dem er zwei Satrapien entriß; 2. der Krieg der Skythen gegen Baktrien, und 3. der Krieg des Mithridates II. gegen die Skythen (nach 123 v. Chr.).

2) v. Gutschmid l. c. p. 50 hat dies in sehr scharfsinniger Weise durch Kombination von Oros. V, 4 p. 205 mit chinesischen Quellen erwiesen.

3) D. h. nach der Niederlage und dem Tode des Antiochus Sidetes (etwa im Februar 129 v. Chr., v. Gutschmid l. c. p. 77).

Parthici et ipsius Phrahatis regis cruenta cæde exsecuti sunt (5). Offenbar rief also Phraates II. die Nomadenvölker, die hier mit einem gemeinsamen Namen Skythen genannt werden, aus Transoxanien herbei, wohl in der Zeit um 130 v. Chr., d. h. in dem Jahre, wo Antiochus VII. gegen Parthien aufbrach. Die Skythen gingen über den Oxus, stürzten ohne Schwierigkeit das schwache baktrische Reich und brachen weiter in Parthien ein; als der Großkönig ihnen entgegeneilte, erlitt sein Heer eine Niederlage und er selbst fiel in der Schlacht.

Ihm folgte sein Oheim Artabanus I., dem aber eine kurze und unglückliche Regierung zuteil wurde. Freilich berichtet Just. XLII, 2, 1, daß die Skythen „*depopulata Parthia in patriam revertuntur*", womit wohl gemeint ist, daß sie sich mit ihren neu erworbenen Wohnorten in Baktrien und Sogdiana begnügten; doch hat ihnen der Großkönig nach einer anderen Quelle[1]) Tribut zahlen müssen. Nach einigen Jahren begann aber Artabanus Krieg gegen die Tocharer (Just. XLII, 2, 2), erhielt eine Wunde in den Arm und starb infolgedessen; wahrscheinlich hatten sich wohl die Tocharer damals schon in Baktrien, dem späteren Tokharestān, festgesetzt. Dies geschah um 124/123 v. Chr. Dem Artabanus folgte sein Sohn[2]) Mithridates II. der Große, der das schwerbedrängte Reich wiederherstellte und auch gegen die Skythen vorging, offenbar jedoch ohne sie aus ihren neuerworbenen Sitzen[3]) heraustreiben zu können.

Die Vorgeschichte der skythischen Invasion in Transoxanien und Baktrien wird uns durch die Berichte der chinesischen Quellen[4]) leidlich klar, die man seit Deguignes, Mém. de l'Acad. des inscr. XXV, 2, 17 ff., der zuerst auf sie aufmerksam machte, mehrmals wiedergegeben und verwertet hat[5]). Der Inhalt der älteren chinesischen Berichte ist kurzgenommen der folgende: die *Hiung-nu*, nach den neueren Ansichten ein türkisches[6]) Volk, wohnten zum

---

1) Jo. Antioch. fr. 66, 2. 2) Just. XLII, 2, 3.

3) Sie saßen wohl schon damals im südlichen Drangiana, dem jetzigen Seistan, das schon Isidorus von Charax (um 1 v. Chr.) als Sakastane kennt, vgl. v. Gutschmid l. c. p. 78.

4) D. h. vornehmlich Si-ma-tsien (um 100 v. Chr.) und Pan-ku's Annalen der früheren Han (um 80 n. Chr.). Der viel spätere Ma-tuan-lin (13. Jahrh. n. Chr.) kommt natürlich nur als sekundäre Quelle in Betracht.

5) Vgl. z. B. Deguignes, Gesch. d. Hunnen V, 68 ff. 153 ff.; Mailla, Hist. générale d. l. Chine III, p. 36 ff.; Klaproth, Tabl. hist. de l'Asie pp. 57. 132. 163 ff.; Rémusat, N. Mél. Asiat. I, p. 220 ff.; Brosset, J. A. II, 418 ff.; P. Hyacinth Bitschurin, Opisanie Dsungaria i vostočnavo Turkistana, St. Petersburg 1828; Ritter, Erdkunde VII, 604 ff. 672 ff.; Vivien de St.-Martin, Les Ephthalites p. 29 ff. (Übersetzung der chines. Quellen durch Stan. Julien); v. Gutschmid, Gesch. Irans p. 58 ff.; Franke, Beitr. z. Kenntnis d. Türkvölker, Berl. Akad. 1904; Kingsmill, JRAS. 1882, p. 74 ff.; V. Smith, Early Hist. of India, 2d ed., 212 ff. 232 ff. usw.

6) Nach Deguignes waren sie Hunnen; eine Vermutung, die sich bei ihm wohl am meisten auf die Ähnlichkeit der Namen stützt; nach anderen (Kingsmill usw.) waren sie Ephthaliten, was sich nicht beweisen läßt.

Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts irgendwo an der Nordseite der großen Mauer in der Nähe des großen nördlichen Bogens des Hoang-ho. Dieses Volk gehörte wohl ohne Zweifel zu denen, die vor dem Aufbau der großen Mauer das eigentliche China
5 bedrängt hatten, und die jetzt durch den unter der Ts'in-Dynastie angefangenen Mauerbau und die übrigen Verteidigungsmaßregeln der Chinesen sich genötigt sahen, ihrer Eroberungsgier nach anderen Richtungen Lauf zu geben. Wahrscheinlich zwischen ca. 175—160 v. Chr.[1]) überwältigten die *Hiung-nu* ein westlicheres Nachbarvolk,
10 die *Yüe-chï*, die zwischen Sha-chou und Ki-lien-shan wohnten und mehrmals als ein den Tibetanern verwandtes Nomadenvolk aufgefaßt worden sind; dies scheint freilich noch lange nicht klar zu sein, doch ist es bisher auch kaum völlig glaublich bewiesen, daß die *Yüe-chï* eigentlich mit den Tocharern identisch sein sollten. In
15 diesen Kämpfen erschlug Lan-shang, der Groß-Khan der *Hiung-nu* († 160 v. Chr.), den König Chang-lun der *Yüe-chï*, und ließ sich aus seinem Hirnschädel ein Trinkgefäß verfertigen. Das Volk floh westwärts, teilte sich aber in zwei Hälften, die „kleinen" und „großen" *Yüe-chï*, von denen die „kleinen" (*Siao-Yüe-chï*) sich
20 westlich von Sha-chou am Gebirge Nan-shan und weiter südwestwärts bis in die Gegend von Chotan niederließen, während die „großen" (*Ta-Yüe-chï*), die am Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts[2]) etwa 100 bis 200 000 Hippotoxoten ins Feld stellten, weiter nach Westen und Südwesten zogen. Zuerst schlugen sie
25 die *Wu-sun*, ein kleines Volk um Kutscha und Issyk-kül, das nur 10 000 Bogenschützen zählte, und töteten ihren Kun-mo oder König; diese *Wu-sun* hatten nach dem Kommentar zu Pan-ku's Annalen „grünblaue (*ts'ing*) Augen, rote Bärte und affenartige Erscheinung", und bekanntlich hat Klaproth in ihnen eine alte indogermanische
30 Bevölkerung Zentralasiens erblicken wollen — wahrscheinlich mit Recht, obwohl es mehrfach bezweifelt worden ist[3]). Darauf komme ich weiter unten zurück. Nach der Niederlage der *Wu-sun* zogen aber die *Yüe-chï* weiter nach Westen, schlugen die zerstreuten Horden des *Sï*-Volkes (wohl Skythen), die in der Gegend von
35 Issyk-kül wohnten, und nötigten sie über den sogenannten hängenden Paß[4]) nach Ki-pin (Kabul) zu ziehen, welches Reich dieses

---

1) Man scheint ein genaueres Datum jetzt kaum erreichen zu können. Die meisten Forscher geben etwa 165 v. Chr., was unbewiesen ist; v. Gutschmid setzt 177 und 167—161 v. Chr. an, Franke 174—160 v. Chr., Chavannes endlich (Turcs Occidentaux p. 134 n.) etwa 140 n. Chr., was aber entschieden zu spät zu sein scheint.

2) D. h. zur Zeit des chinesischen Residenten Chang-k'ien, der zwischen 138—126 v. Chr. sich bei den Hiung-nu und Yüe-chï aufhielt.

3) Vgl. Ritter, Erdkunde VII, 604—628; Franke bestreitet die Richtigkeit der Annahme Klaproth's, die natürlich nicht in der Meinung aufrecht erhalten werden kann, daß wir es hier mit einer in ihrer Urheimat zurückgebliebenen indogermanischen Bevölkerung zu tun haben.

4) Vgl. darüber Ritter, Erdk. VII, 709 ff.; v. Gutschmid l. c. p. 60 A. 1.

Volk eroberte. Die *Yüe-chi* nahmen jetzt die Sitze der Vertriebenen um Issyk-kül ein; inzwischen war aber der Sohn des erschlagenen Königs der *Wu-sun* unter den *Hiung-nu* erzogen worden. Jetzt schlug sie dieser mit Hilfe seiner Pflegeväter gründlich und zwang sie weiter nach Südwesten zu ziehen. Dies scheint in den nächsten 5 Jahren nach 160 v. Chr. geschehen zu sein[1]). Nachher nahmen nun die *Yüe-chi* von der Landschaft Ta-wan (Ferghana) Besitz, scheinen aber auch bald darnach den Jaxartes überschritten und ganz Sogdiana überschwemmt zu haben. Damit waren sie also schon ins Gebiet des griechisch-baktrischen Reiches eingedrungen. 10 Nachher nahmen sie allmählich auch von Ta-hia (Baktrien) Besitz, schlugen aber noch immer ihr königliches Lager an der Nordseite des Oxus (d. h. in Sogdiana) auf. Hier suchte sie der chinesische Gesandte Chang-k'ien im Jahre 128—127 v. Chr. auf, um sie dazu zu überreden, nach ihren alten Sitzen zurückzukehren, was ihm aber 15 nicht gelang. Damit sind wir also zu der Zeit angelangt, wo die oben angeführten Zeugnisse unserer klassischen Autoren einsetzen.

Die chinesischen und klassischen Berichte geben uns also von einer Völkerbewegung Kunde, die sich innerhalb etwa fünfzig Jahren (ca. 175—128 v. Chr.) quer durch Innerasien, von der Nordseite 20 der großen Mauer aus bis nach der Umgebung von Balkh und nach Kabul, fortpflanzte. Das eine Volk setzte das andere in Bewegung, und offenbar haben sich an dieser großen asiatischen Völkerwanderung sehr verschiedene Stämme beteiligt. Was für Völker das waren, kann im allgemeinen nur sehr hypothetisch angegeben wer- 25 den; denn unsere besten Berichterstatter, die Chinesen, leiden an dem Fehler, daß sie fremde Namen nur sehr unvollständig wiederzugeben imstande waren, was die Identifikation der von ihnen tradierten Namen mit denen, die wir aus anderen Quellen kennen, sehr problematisch oder z. T. ganz unmöglich macht. Dennoch 30 wird im folgenden der Versuch gemacht, wenigstens die wichtigsten der bisher über diese Frage aufgestellten Ansichten etwas näher zu beleuchten, was vielleicht in einzelnen Fällen zu irgendwelchem Resultat führen kann. Sicherheit ist hier meistens nicht zu erreichen 35

Als das Volk, das den ersten Anstoß zur ganzen Völkerbewegung gab, treten uns die im Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts an der Nordseite der großen Mauer lebenden *Hiung-nu* entgegen; unzweifelhaft gehörten sie zu den Völkerschaften, die schon längere Zeit das eigentliche China investiert 40 hatten, und die durch den Aufbau der Mauer genötigt wurden, sich auf andere ihrer Nachbarn zu werfen[2]). Daß die *Hiung-nu*

1) v. Gutschmid l. c. p. 61.

2) Laut dem chinesischen Bericht sandte der Shan-yü (Khan) von *Hiung-nu* im Jahre 176 v. Chr. an den Kaiser von China einen Brief, worin er ihm kundgab, daß er die *Yüe-chi*, die *Wu-sun* und andere Völker besiegt und sich unterworfen habe.

einer nicht-indogermanischen Rasse angehörten, ist nie bezweifelt worden, doch ist man wohl nie zu voller Einigkeit betreffs ihrer wirklichen Nationalität gekommen. Während sie nämlich Deguignes u. a. für Hunnen erklärten, haben in späterer Zeit die 5 meisten Forscher[1]) sie für eine türkische Völkerschaft gehalten, die hier in ganz früher Zeit in der Geschichte auftritt. Ohne mich näher hierüber aussprechen zu wollen, mache ich auf ein dem klassischen Altertum bekanntes Volk aufmerksam, das möglicherweise mit den Nachrichten über die *Hiung-nu* in Verbindung 10 zu bringen ist. Bei Strabo XI, p. 516 lesen wir von dem bekannten Menander (Milinda) und von Demetrius, dem Sohne des baktrischen Königs Euthydemus, wie sie ihre Gewalt über große Teile Indiens ausbreiteten; dann heißt es weiter: *καὶ δὴ καὶ μέχρι Σηρῶν καὶ Φαυνῶν*[2]) *ἐξέτεινον*[3]) *τὴν ἀρχήν*. Da es natürlich nicht 15 von Menander gesagt werden kann, daß er seine Herrschaft bis zu den Serern (= Chinesen) ausbreitete, muß der letzte Satz sich ausschließlich auf Demetrius beziehen[4]), was auch gut paßt. Denn unter ihm und seinem Vater Euthydemus fällt die größte Machtentwicklung des baktrischen Reiches, und die Ausdehnung seiner 20 Grenzen bis nach China muß aus Gründen, die v. Gutschmid[5]) klargelegt hat, etwa zwischen 201—177 v. Chr.[6]) fallen. Diese *Φαυνοί* sind nun ein ziemlich fabelhaftes Volk, das sehr selten erwähnt wird, immer aber in Verbindung mit den Serern (Chinesen) und meistens auch mit den Tocharern. So heißt es bei Plin. n. h. 25 VI, 17, 20: *ab Attacoris gentes Phuni*[7]) *et Tochari et iam Indorum Casiri introrsus ad Scythas versi humanis corporibus vescuntur;* hier werden also die *Phuni* = *Φαυνοί* zwischen den Attakorern und Tocharern wohnend gedacht. Die Attakorer waren aber ein geschichtlich nicht weiter bekanntes Volk, das man sich 30 als in den Gegenden von Kuku-nor und den Quellen des Hoang-ho

---

1) Wie Ritter, V. de St.-Martin, Kingsmill, v. Gutschmid, Franke, V. A. Smith u. a. Sonderbarerweise nimmt Feist, Kultur, Ausbreitung u. Herkunft d. Indog. pp. 173 A. 2. 472 ohne Reservation die alte Gleichung *Hiung-nu* = Hunnen auf; wenn er sich aber dabei auf Franke beruft, so ist das doch nicht richtig.

2) Dies ist die Lesart der Hs.; die in älteren Ausgaben vorhandene Lesart *Φρυνῶν* ist eine sinnlose Änderung von Vaillant und Bayer.

3) *ἐξέτειναν* Edd. vett.

4) Es ist mir in diesem Zusammenhange nicht deutlich, warum v. Gutschmid, Geschichte Irans p. 45 sagt, daß Strabo uns nicht überliefert hat, ob diese nördliche Ausdehnung des baktrischen Reiches auch Demetrius zuzuschreiben ist. Aus dem Zusammenhang ergibt sich dies doch ganz klar.

5) l. c. p. 45.

6) Im Jahre 206 v. Chr. ist bekanntlich die Han-Dynastie auf den Thron Chinas gekommen.

7) Handschriften und Herausgeber haben die Formen *Phruri*, *Thuri*, *Thuni*, *Chuni*, *Thunni*, *Thimi*, *Thyri*, *Thyni*. Nach v. Gutschmid l. c. p. 45 A. 1 soll aber *Phuni* die richtige Lesart sein, die ich hier vorläufig akzeptiert habe.

lebend vorstellte; nach v. Richthofen[1]) lebten zu dieser Zeit in diesen Gegenden die tibetischen Nomaden *No-kiang*, die also vielleicht mit den Attakorern identisch sein könnten. Doch ist es mir zweifelhaft, ob nicht in *Attacori* irgend ein an *Tochari, Thocari* erinnerndes Wort vorliegt; freilich bleibt ja dabei die Vorsilbe unerklärt[2]). Westlich von den Attakorern und östlich von den Tocharern dachte sich also die bei Plinius überlieferte Tradition die *Φαυνοί* oder *Phuni* wohnend — also in einer Gegend, die sich so ziemlich mit den ehemaligen Wohnorten der *Hiung-nu* deckte. In schrecklicher Enstellung kommt nun der Name dieses rätselhaften Volkes noch an ein paar Stellen vor; bei Dionys. Perieg. 752 lesen wir: *καὶ Τόχαροι Φροῦνοί*[3]) *τε καὶ ἔθνεα βάρβαρα Σηρῶν*; bei Ptol. Geogr. VI, 13, 3 heißen sie *Γρυναῖοι* (vv. ll. *Γρουναῖοι, Γρυναῖοι*), und unzweifelhaft gehört auch hierher die verworrene Notiz bei Jornandes de reb. Get. c. 5: *hic*[4]) *inter Asiam Europamque terminus famosus habetur; nam alter est ille, qui montibus Chrinorum oriens in Caspium mare dilabitur*[5]). Mit absoluter Sicherheit läßt sich leider aus den antiken Quellen der wirkliche Name des Volkes nicht entnehmen, doch wird man sich am ehesten an die Formen *Φαυνοί* und *Phuni* halten. Natürlich sind aber diese Formen nur sehr mangelhafte Umschreibungen eines einheimischen Namens, dessen Wortlaut uns unbekannt ist; ich glaube aber die Vermutung aussprechen zu können, daß das, was die Griechen und Römer durch *Φαυνοί*, *Phuni* umschrieben, von den Chinesen mit *Hiung-nu*, was in älterer Zeit wohl etwa **χung-nu* lautete, wiedergegeben wurde. Verwechslungen zwischen *f-* und *χ*-Laut, besonders vor *u*-Vokal, sind auf mehreren Sprachgebieten — und speziell im Chinesischen — gar nicht ungewöhnlich.

Ich möchte nun sogar einen Schritt weiter gehen, indem ich glaube, daß Deguignes wirklich recht hatte, als er *Hiung-nu* = Hunnen setzte. Die *Hiung-nu* wohnten unzweifelhaft in Gegenden, die als Stammsitze der Hunnen betrachtet werden können, und es läßt sich wohl nicht verneinen, daß die Namen einander sehr ähnlich sehen, obwohl uns die ursprüngliche Form unbekannt bleibt, da sie uns nicht in der Sprache des Volkes selbst, sondern nur in den Umschreibungen der klassischen Völker und der Chinesen vorliegt. Wenn nun aber die *Hiung-nu* wirklich = Hunnen sind,

---

1) China pp. 461. 490.

2) Rätselhaft ist mir die Notiz, daß die *Τόχαροι* auch *Ἀτάριοι* genannt wurden (*οὓς ἡ κοινὴ Ἀταρίους λέγει συνήθεια*) nach Georg. Pachym. ap. Mich. Palæol. 2, p. 83 E.

3) So in der Ausgabe bei Müller, Geogr. Gr. min. II, p. 151; die Handschriften bieten *Φρούνοι, Φρῦναι* (Eust.), *Φρούροι, Φρούριοι, Φαῦροι*. Von den lateinischen Übersetzern hat Avienus *Phruni*, Priscianus aber *Phruri*.

4) sc. *Tanais*.

5) Dies ist natürlich der Jaxartes, dessen Quellen sich aber in der Nähe des Issyk-kül befinden. Die Notiz bei Jornandes entstammt, was die *Tanais* betrifft, einer bis auf Herodot zurückgehenden Tradition.

und andererseits die eben behandelte Gleichung *Hiung-nu* = *Φαυνοί*, *Phuni* zu Recht besteht, dann folgt daraus auch, daß wir in diesem von Strabo, Plinius u. a. als neben den Serern und Tocharern lebend erwähntem Volke die erste Nachricht europäischer Quellen 5 über die Hunnen besitzen.

Nun sieht man wohl im allgemeinen als die älteste Nachricht über die Hunnen die bei Strabo XI, p. 514 aus Eratosthenes überlieferte Notiz an: *κύκλῳ δὲ περὶ τὴν θάλατταν*[1]) *μετὰ τοὺς Ὑρκανοὺς Ἀμάρδους τε καὶ Ἀναριάκας καὶ Καδουσίους καὶ Ἀλβάνους* 10 *καὶ Κασπίους καὶ Οὐιτίους τάχα δὲ καὶ ἑτέρους μέχρι Σκυθῶν κτλ.* In dieser Aufzählung der Völkerschaften an der Süd- und Westseite des Kaspischen Meeres nehmen den letzten Platz ein die *Οὐίτιοι*[2]), die somit wohl etwa in den Gegenden um die Wolgamündung gewohnt hätten, wo man sonst etwa die Sarmaten (Sauro- 15 maten) lokalisiert findet. Damit kombiniert man ferner eine Notiz aus Varro bei Plin. n. h. VI, 15, 38, wo ein Volk namens *Udini* denselben Platz einnimmt und also mit den *Οὐίτιοι* identisch sein dürfte[3]). Man hat nun diese mit den späteren *Οὖννοι*, die z. B. Dionys. Perieg. 730 an derselben Stelle einsetzt, gleichsetzen wollen, 20 was mir aber sehr wenig glaublich vorkommt. Denn erstens stimmen ja die Namen absolut nicht miteinander überein[4]), und zweitens wäre es sehr sonderbar, falls schon Eratosthenes (3. Jahrh. v. Chr.) Hunnen an der Nordwestseite des Kaspischen Meeres gekannt hätte, da doch diese zu jener Zeit nach alledem, was wir sonst von ihnen 25 wissen, im inneren Asien gesessen haben müssen. Daß andererseits sehr viel spätere Verfasser, wie Dionysius der Perieget u. a., sie in jenen Gegenden kennen, ist ja weniger merkwürdig, da zu ihrer Zeit die großen Völkerwanderungen nach Westen schon begonnen hatten.

30 Ich komme also dazu in den *Hiung-nu* der Chinesen, den *Φαυνοί*, *Phuni* der antiken Völker die uns am frühesten bekannt gewordenen Vorfahren der späteren Hunnen erblicken zu wollen[5]), die also zur großen zentralasiatischen Völkerwanderung im 2. Jahrhundert v. Chr. den ersten Anstoß gaben.

---

1) Das Kaspische Meer.

2) Der Name ist bei Strabo ohne Varianten überliefert.

3) In VI, 15, 39 nennt Plinius als neben den Sarmaten wohnend ein rätselhaftes Volk namens *Utidorsi* (vgl. zum Ausgang vll. *Aorsi*). Diese hängen wohl ihrem Namen nach mit den *Οὐίτιοι* zusammen, vgl. die *Utio-Scythæ* der Tab. Peut. und des Geogr. Rav. 2, 8.

4) Der Hunnenname zeigt außer der Form *Οὖννοι* auch Formen wie *Οὖνοι*, *Ὧνοι*, *Θοῦννοι*, *Χουνοί* und im Lateinischen neben *Unni*, *Hunni* auch *Thynus*, *Thinus*, *Thymus* usw. Im Indischen kommt m. W. nur *Hūṇa-*, *Hūṇaka-* vor. Meines Erachtens stand der ursprüngliche Name der Form, die den Umschreibungen *Φαυνοί*, *Phuni* und *Hiung-nu* zugrunde liegt, nicht fern.

5) Man halte mir nicht entgegen, daß z. B. Dionysius in v. 730 die *Οὖννοι*, in v. 752 aber die *Φρούνοι* (= *Φαυνοί*) nennt. Erstere waren zu seiner Zeit gut bekannt, was er von den letzteren aber berichtet, geht auf ältere, von ihm selbst nicht zu beurteilende Überlieferung zurück.

Die Nachrichten dieser Wanderung gibt uns dann vor allem Strabo wieder, indem er die bekanntesten der nomadischen Völker, die den Griechen Baktrien abnahmen, aufzählt. Diese waren nämlich die *Ἄσιοι*, die *Πασιανοί*, die *Τόχαροι* und die *Σακάραυλοι*[1]). Von diesen sind eigentlich die Tocharer die einzigen, von denen 5 man eine etwas ausgedehntere Kunde besitzt; doch wird es vielleicht möglich sein, auch irgend etwas zur Identifizierung der übrigen sonst nicht bekannten Völkerschaften beizutragen.

Die *Ἄσιοι* des Strabo sind offenbar mit den *Asiani*, die Trogus als Könige der Tocharer erwähnt, identisch; die Namen verhalten 10 sich zu einander, wie z. B. *Sogd(i)i* : *Sogdiani*[2]), die Bewohner der Landschaft *Sogdiana*, oder *Asii* : **Asiani*, die Bewohner der Landschaft *Asiana* usw.[3]). Diese *Asiani* sind nun schon von Deguignes u. a.[4]) mit den *Wu-sun* der Chinesen gleichgesetzt worden, eine Identifikation, die von Vivien de St.-Martin, Les 15 Ephthalites p. 34 als unbegründet bezeichnet wird. Doch darf man sie vielleicht von vornherein nicht so ohne weiteres als völlig haltlos zurückweisen. Von Strabo werden ja die *Ἄσιοι* an erster Stelle unter den nomadischen Völkern, die aus dem Lande jenseits des Jaxartes kamen und das griechisch-baktrische Reich überschwemmten, 20 erwähnt; nach den Chinesen wohnten die *Wu-sun* in den Gegenden um Issyk-kül, d. h. nicht besonders weit nordöstlich des Jaxartes, und wurden dort von den *Yüe-chï* überfallen und weiter westwärts getrieben. Der chinesische Name, den wir jetzt als *Wu-sun* aussprechen, mag möglicherweise in früherer Zeit etwa **ɣO-suen* ge- 25 lautet haben, was ohne Zweifel eine mögliche Umschreibung einer Benennung, die die Griechen als **Ἀσιανοί* (*Asiani*) aufgefaßt haben, sein könnte[5]). Wir werden weiter sehen, daß es sich beim Anlaut des Namens eigentlich vielleicht um ein *Ὀσ-* und nicht um ein *Ἀσ-* gehandelt hat, wo doch die Ähnlichkeit eine noch nähere sein 30 könnte. Es handelt sich aber dabei zuerst darum, was für ein Volk wir unter *Ἄσιοι*, *Asiani* oder *Wu-sun* zu verstehen haben.

---

1) Über diesen Namen siehe weiter unten.

2) Vgl. z. B. Trog. prol. 41.

3) Man fragt sich unwillkürlich, wie die Bildung dieser Namen zustande gekommen ist. Es mag ja sein, daß in Landesnamen wie *Βακτριανή* neben *Bactria*, *Bactra* usw. einfach eine Ableitung vorliegt; doch scheint es viel glaublicher, daß wir es hier mit ursprünglichen Genitivbildungen zu tun haben. Ich erinnere daran, daß Konow ohne Zweifel mit Recht den Namen *Kuṣaṇa* als ursprünglichen Gen. Pl. von *Kuṣa-* betrachtet, und daß es somit auch möglich ist, *Asiani* usw. als Gen. Pl. (etwa **Asyānām* sc. „terra") zu betrachten. Aus diesem Gen. Pl. hätte sich dann ein neuer, adjektivischer Name abgelöst. Vgl. auch Yule, JRAS. 1873, p. 102.

4) Vgl. z. B. Lassen, Gesch. d. indoskyth. Könige p. 254.

5) Der Name *Wu-sun* würde im Chinesischen etwa „die schwarzen Sohnsöhne" bedeuten, was zu der eben mitgeteilten Beschreibung des Volkes sehr schlecht paßt. Möglich wäre jedenfalls auch „die Sohnsöhne des Raben", was ja ein alter, totemistischer Stammesname sein konnte. Doch ist der Name sicherlich gar nicht einheimisches Chinesisch.

Die *Wu-sun*[1]) gehörten vor allen anderen zu den Völkern Zentralasiens, die schon Klaproth, Tabl. hist. de l'Asie, p. 161 ff. als die „blauäuigen, blonden" bezeichnete und als indogermanischen Ursprungs betrachten wollte; eine vollständige Sammlung der chine-
5 sischen Notizen findet man bei Ritter, Erdkunde VII, 611 ff., wo Auszüge aus den Annalen der älteren Han-Dynastie nach P. Hyacinth (Opisanie Dsungaria etc.) gegeben werden. Wir ersehen daraus, daß die *Wu-sun* von den Chinesen als mit „grünlichen (oder „azurblauen", *ts'ing*) Augen, roten Bärten und affenartiger
10 Erscheinung" versehen beschrieben werden[2]). Die zwei ersten Epitheta sprechen für sich selbst und rechtfertigen ohne Zweifel die Bezeichnung dieser Völker bei Klaproth und Ritter als die „blauäugigen, blonden"; was die „affenartige Erscheinung" betrifft, so ist es ja möglich, daß die Chinesen damit nur ihrer Ver-
15 achtung für die äußere Gestalt der westlichen Völker überhaupt haben Ausdruck geben wollen. Doch könnte es wohl auch der Fall sein, daß damit eine ganz besondere Eigentümlichkeit der äußeren Erscheinung beabsichtigt war: diese Völker waren ja alle Reiter, die fast ihr ganzes Leben im Sattel zubrachten; ihre Truppen waren
20 fast sämtlich Hippotoxoten. Nun werden ja bekanntlich Leute, die fast immer auf dem Pferderücken sitzen, auffallend krummbeinig, und durch diese freilich illusorische Verkürzung des Unterkörpers müssen natürlich auch die vorderen Extremitäten länger erscheinen[3]). Daß die Statur dadurch eine gewisse Ähnlichkeit mit der der
25 größeren Affen bekommt, ist nicht zu verneinen. Doch liegt hier nur eine bloße Vermutung vor, der ich kein besonderes Gewicht beimesse[4]).

Die Hauptsache ist aber, daß die *Wu-sun*, die ich mit den *Ἄσιοι* oder *Asiani* identifiziere, von den Chinesen als blauäugig
30 und rotbärtig, d. h. blond, geschildert werden. Nun sind ja freilich blaue Augen und blondes Haar keineswegs ein absolutes Kriterium indogermanischer Abstammung; doch ist es unzweifelhaft, daß diese Kennzeichen ein ziemlich starkes Indizium solcher Herkunft abgeben, da wir doch mit einer gewissen Sicherheit annehmen
35 können, die Indogermanen seien von Anfang an größtenteils hellfarbig und blauäugig gewesen. Jedenfalls kommen bei keiner

---

1) Ein Aufsatz von Kurakichi-Shiratori „Über den Wu-sun-Stamm in Zentralasien", Revue orientale III, Budapest 1902, ist mir leider nicht zugänglich.

2) Freilich steht diese Beschreibung nicht in den Han-Annalen selbst, sondern — wie Franke nachgewiesen hat — in dem etwa 500 Jahre (d. h. aus dem 7. Jahrhundert n. Chr.) jüngeren Kommentare, der doch wohl sicher alte Materialien benutzt hat.

3) Ob von einer wirklichen Verlängerung derselben die Rede sein kann, vermag ich nicht zu beurteilen.

4) Man vergleiche zu dieser Frage besonders Klaproth, Tab. hist. de l'Asie p. 131.

anderen Rasse in derselben Ausdehnung jene Merkmale vor[1]). Somit hat man seit Klaproth wohl mit Recht vorzugsweise in den *Wu-sun* und den mit ihnen verwandten Völkern den indogermanischen Einschlag in der Bevölkerung Zentralasiens erblicken wollen; ja, Ritter geht, wenn ich ihn sonst recht verstanden habe, geradezu so weit, diese Völker als Germanen betrachten zu wollen[2]). Daß diese Vermutung nun nicht mehr aufrecht zu halten ist, braucht ja kaum besonders erwähnt zu werden; gibt es ja doch auch manche indogermanischen Völker, außer den Germanen, bei denen Blauäugigkeit und Blondheit genugsam vorhanden sind oder jedenfalls vorhanden gewesen sind.

Bei der geographischen Lage der *Wu-sun*, die vor der Mitte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts um Issyk-kül wohnten, dann aber wohl weiter nach Westen gedrängt wurden, kommt vor allem iranische Abstammung in Betracht. Zu dieser Zeit — und viel früher, wie uns zuerst Herodot bezeugt — wohnten die Iranier ja nicht nur im eigentlichen Iran, sondern hatten auch weit größere Gebiete in Asien und Europa inne. Von den europäischen Iraniern — skolotische und pontische Skythen usw. — die uns hier nicht interessieren, abgesehen, wissen wir ja von den Dahern an der Ostseite des Kaspischen Meeres, von den Massageten in dem Lande zwischen Oxus und Jaxartes, von den *Sï* oder Saken (asiatische Skythen) jenseits des Jaxartes usw. Daß die *Wu-sun*, die m. E. mit den *Ἄσιοι* oder *Asiani* identisch waren, auch als ein Ausläufer des großen iranischen Stammes betrachtet werden können, unterliegt wohl einem ernsten Zweifel nicht[3]). Es fragt sich aber, ob wir diese *Wu-sun* — *Ἄσιοι* — *Asiani* mit irgendeinem sonst bekannten Volke iranischen Ursprungs gleichstellen können; das wird, denke ich, nicht allzugroße Schwierigkeiten bereiten.

Von den Osseten im Kaukasus, die allgemein als Abkömmlinge der Alanen des frühen Mittelalters betrachtet werden, wissen wir, daß sie sich durch hohe Statur, blonde Haarfarbe und blaue Augen auszeichnen. Und von ihren Vorfahren berichtet uns ein

---

1) Vgl. zu dieser Frage z. B. Schrader, Reallex. p. 459 ff.; Hirt, Die Indogermanen p. 58 ff.; Feist, Kultur, Ausbreit. u. Herkunft d. Indog. p. 496 ff. und die dort angegebene Literatur.

2) Anders kann es wohl nicht aufgefaßt werden, wenn er Erdkunde VII, 619 sagt: „der Kaiser (von China) . . . ließ sie (die chinesische Prinzessin, die dem König von *Wu-sun* zur Gemahlin bestimmt war) in der Sprache der Usun (also im Deutschen?) unterrichten". Ritter hat übrigens einen Vorgänger in Procop, der in Bell. Vand. I, 3; Bell. Goth. I, 1 die iranischen Alanen ausdrücklich für ein gothisches Volk erklärt; freilich war das bei einem Griechen der letzten Völkerwanderungszeit leicht erklärlich, da ja die Alanen bei ihrem Zuge nach dem westlichen Europa und Afrika stark mit den Vandalen und anderen germanischen Stämmen vermischt wurden.

3) Nach Klaproth, Tabl. hist. p. 163 bezeugen übrigens die Chinesen ausdrücklich, daß die *Wu-sun* mit den *Sï* (Saken) stammverwandt waren. Bei der offenbar sehr scharfen Beobachtungsgabe der Chinesen darf dies wohl als entscheidend betrachtet werden.

gleichzeitiger und gewissenhafter Schilderer, Amm. Marc. XXXI, 2, 21 folgendermaßen: *proceri autem Halani pæne sunt omnes et pulchri, crinibus mediocriter flavis, oculorum temperata torvitate terribiles* etc.[1]). Von der „affenartigen Erscheinung" erfahren wir da
5 freilich nichts; sonst aber läßt sich diese Beschreibung der früher angeführten chinesischen nicht übel zur Seite stellen. Wenn ich aber soweit gehe, daß ich die Alanen als mit den früher erwähnten *Wu-sun* oder *Ἄσιοι* — *Asiani* identisch erkläre, stütze ich mich selbstverständlich nicht auf diese Ähnlichkeit in der Schilderung
10 ihrer äußeren Gestalt, die ja rein zufällig sein konnte. Es kommt hier vor allem auf die Namenfrage an[2]).

Der Name *Alani* oder *Halani*[3]) tritt in Europa erst in der frühesten römischen Kaiserzeit auf; der erste klassische Verfasser, der ihren Namen erwähnt, ist wohl Seneca in seinem Thyestes
15 v. 630 und dann Lucan Phars. VIII, 223: *duros æterni Martis Alanos* und X, 454: *quem non violasset Alanus | non Scytha* etc. Zu dieser Zeit war also der Name des Volkes in Rom schon ganz gut bekannt. Etwas später nennt sie Plin. n. h. IV, 12, 25 ganz im Vorbeigehen mit den *Rhoxalani* zusammen, die man wohl richtig
20 *Rhox-alani* d. h. „Alanen an der Wolga"[4]) aufgefaßt hat, und die schon von Strabo II, p. 114; VII, pp. 294. 306. 307. 309 unter dem Namen *Ῥωξολανοί* aufgeführt werden, zusammen. Nun erzählt aber Josephus Ant. jud. XVIII, 6, daß schon Kaiser Tiberius im Jahre 35 n. Chr. die Alanen dazu bewog, in das Reich der Parther
25 einen Einfall zu machen, wobei sie die Hauptgebirgskette des Kaukasus überschritten und Armenien und Medien verwüsteten; mit dieser Nachricht hat man wohl richtig die gleichlautende Notiz über die Sarmaten bei Tac. Ann. VI, 33 zusammengestellt[5]). Schon zu dieser Zeit saß also ein Teil der Alanen in den Gegenden um die
30 Wolgamündung und weiter südlich um Terek und Kuban, wo im Mittelalter das eigentliche Alanenreich sich befand; vom Anfang unserer Zeitrechnung an müssen sie schon den Römern bekannt

1) Auch bei Claudianus kann man ähnliche Schilderungen der Alanen nachsehen. Beschreibungen aus dem späteren Mittelalter (Rubruk usw.), die alle die blonde Farbe der Haare und die blauen Augen der Alanen als besonders bemerkenswert hervorheben, sehe man bei V. de St.-Martin, Les Alains p. 147 ff.

2) Die vollständigsten Nachrichten über die Alanen finden sich immer noch bei V. de St.-Martin, Études éthnographiques et historiques sur les peuples nomades qui se sont succédés au Nord du Caucase. I. Les Alains. Von älterer Literatur vergleiche man auch Ritter, Erdkunde VII, 625 ff.; Klaproth, Tabl. hist. de l'Asie p. 174 ff.; Schafařik, Slav. Altert. I, 350 ff.

3) Gr. *Ἀλανοί* oder bisweilen *Ἀλαῦνοι*.

4) **Roxa* (**Raxa*) wäre ein offenbar iranischer Name der Wolga, der sonst als *Ra* vorliegt. Über av. *raṅhā*, Name eines mythischen Flusses, vgl. Bartholomae, WklPh. 1890, p. 1108.

5) Vgl. de St.-Martin, Les Alains p. 121 f. Vgl. auch Sueton. Domit. 2.

gewesen sein. Später werden sie von dem Geographen Ptolemäus III, 5, von Dionys. Perieg. 305. 308 und von Amm. Marc. XXXI, 2, 12 ff., der die weitläufigsten und besten Nachrichten über sie gegeben hat, erwähnt.

Letzterer sagt in XXXI, 2, 13: *in immensum extentas Scythiae solitudines Halani inhabitant, ex montium appellatione cognominati* [1]); nun nennen die Chinesen etwa vom 1. Jahrh. n. Chr. an das Volk, welches sie früher *Yen-ts'ai* genannt hatten, *A-lan-na* oder *A-lan-liao*, und sagen von ihnen, daß sie ihren Namen von den Bergketten des Altaï, aus welchen sie stammten, erhalten hätten [2]). Diese Notizen ergänzen und erklären also einander.

Was nun die Herkunft der Alanen betrifft, so meint schon Ammian XXXI, 2, 12, daß sie von den alten, seit der Zeit des Herodot wohlbekannten Massageten [3]) stammten (*Halanos . . . veteres Massagetas* etc.), eine Ansicht, die man in neuerer Zeit mehrmals wiederholt hat. Diese Annahme hat wohl darin ihre vornehmste Stütze, daß die Alanen zu gewisser Zeit dieselben Lagerplätze inne hatten, die Herodot den alten Massageten zuschrieb, d. h. das Land jenseits des Oxus im Nordwesten von Sogdiana, das sich bis zum Jaxartes und Aral-See, z. T. wohl auch bis zum Kaspischen Meere, dem Nordmeer der Chinesen, erstreckte. Denn hier saß dieses Volk offenbar vor seinem Einbruch in Europa. Die Han-Annalen berichten nämlich von den *Yen-ts'ai*, die etwa am Ende des 2. Jahrh. v. Chr. zuerst auftreten, daß sie im Nordwesten von K'ang-kü (Sogdiana) lebten und sich von da aus bis zu den Grenzen des *Ta-ts'in* (das Römerreich) ausbreiteten, daß sie in ihren Sitten den Sogdiern, denen sie unterwürfig waren, ähnelten und etwa 100 000 Hippotoxoten ins Feld stellten. Wenn nun aber die Chinesen andererseits dieses Volk als von den Gegirgsgegenden Innerasiens ausgewandert darstellen, so können sie unmöglich mit den Massageten identisch sein, da diese schon zur Zeit Kyros' des Großen (6. Jahrh. v. Chr.) in den Gegenden zwischen Oxus und Jaxartes hausten. Weiter werden freilich von verschiedenen alten Verfassern die Alanen als Massageten bezeichnet [4]); doch unterscheidet der Geograph Ptolemaeus VI, 10, 13 die Massageten von den Alanen, indem er erstere in Transoxanien, letztere aber weiter nach Nordwesten — d. h. in der Kirgisensteppe — wohnen läßt.

---

1) Dasselbe bei Eust. ad Dionys. Perieg. v. 305: *ὅτι Ἀλανὸς ὄρος Σαρματίας, ἀφ' οὗ τὸ ἔθνος οἱ Ἀλανοὶ ἔοικεν ὀνομάζεσθαι.*

2) Vgl. V. de St.-Martin, Les Alains p. 109 f. Nach ihm bedeutet in der Sprache der Mandschu das Wort *alin* „Berg" (vgl. Deguignes, Hist. des Huns I, 279). Vgl. auch Müllenhoff, DA. III, 99 f.

3) Über die Identifikation der Massageten mit den *Ta Yüe-chï* siehe weiter unten.

4) So von Dio Cassius, Ammianus u. a. Auch die Armenier, wie Moses von Chorene, nennen die Völker im Norden des Kaukasus — d. h. die Alanen — *Maskutk'* = Massageten, während Procop. Bell. Vand. I, 12 die Hunnen als Massageten bezeichnet. Vgl. V. de St.-Martin, Les Alains p. 108 n. 2.

Von einer Gleichsetzung dieser Völker kann also ziemlich sicher keine Rede sein.

Nun führen aber die Alanen schon sehr früh einen anderen Namen, der möglicherweise als ihr eigentlicher Stammesname zu betrachten ist. Schon Ptol. III, 5; V, 9 berichtet von Völkern, die um die Mündung des Tanais und in den sarmatischen Steppen[1]) wohnten, deren alanische Herstammung keinem Zweifel unterliegt, daß sie *Ὄσιλοι*, *Ἀσιῶται*[2]) und *Ἀσαῖοι* hießen. Unter dem sonst unerklärten Namen *A-sou* werden die Alanen in einer chinesischen Biographie des Subutai[3]), in der chinesischen Geschichte der Dynastie Dschingis-Khans sowie in der Geschichte der Mongolen von Raschid-aldīn[4]) erwähnt; daß dieser Name mit den eben aus Ptolemäus angeführten zusammenhängt, ist wohl ganz offenbar. Ferner nennt der arabische Geograph Abulfeda[5]) nach Ibn-Said (13. Jahrh.) ein Volk im inneren Kaukasus, das er als *Al-ass* bezeichnet und als mit den *Al-allân* stamm- und religionsverwandt betrachtet; diese Notiz bezieht sich aber offenbar auf die Osseten, worüber sogleich weiter.

Weiter erwähnt der im Jahre 1246 von Innozenz IV. als Botschafter zum Khan der großen Tartarei abgesandte Mönch Johannes de Plano Carpini in seiner „Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus" unter den Völkern, die im Norden des Kaukasus wohnten, die „*Alani sive Assi*"[6]); der im Jahre 1253 nach Osten reisende Rubruk erwähnt mehrmals die Alanen, mit denen er selbst verkehrt hatte, und die er als griechische Christen kannte, indem er berichtet, daß sie sich selbst *Aas* nannten[7]). Daß sie die Russen, die schon früh mit ihnen in feindliche Berührung traten[8]), als *Jasi* oder *Osi* bezeichneten, ist wohlbekannt. Daß sich also die Alanen selbst im Mittelalter mit einem Namen bezeichnet haben, der etwa mit *As-* oder *Os-* anlautete, ist offenbar; ebenso daß schon Ptolemäus alanische Stämme mit den Namen *Ἀσιῶται*, *Ἀσαῖοι* und *Ὄσιλοι*, die offenbar damit zusammenhängen, benannte. Dazu kommt nun ferner der Name der Osseten.

Daß die Osseten[9]) mit den Alanen stammverwandt sind, ist wohl nie ernsthaft bezweifelt worden; meistens faßt man aber wohl

1) Schon zur Zeit des Hadrian waren einzelne Alanenhorden soweit nach Westen gedrängt, daß sie die Donau in ihrem untersten Lauf überschritten hatten und in Mösien eingefallen waren, vgl. Ael. Spart. vita Hadr. c. 4.

2) Zu diesem Namen vgl. Müllenhoff, DA. II, 23 A.

3) Ab. Rémusat, N. Mél. Asiat. II, p. 92 f.

4) Vgl. V. de St.-Martin, Les Alains p. 140 n. 1.

5) Trad. par Reinaud II, p. 286 f.

6) Ed. Pullé in Studi italiani di filologia indoiranica IX, p. 95 (218).

7) Vgl. V. de St.-Martin, Les Alains p. 152 f; The Journey of Rubruck by Rockhill (Hakluyt Soc. Ser. II, 4) p. 88.

8) Vgl. z. B. Schafařik, Slav. Altert. I, 354.

9) Über diese vgl. besonders von älteren Arbeiten die von Klaproth, sowie Güldenstädt's Beschreibung d. kaukas. Länder hsg. von Klaproth, Berlin 1834, p. 138 ff.

ihr Verwandtschaftsverhältnis dermaßen auf, daß man sie für die direkten Nachkommen der mittelalterlichen Alanen hält. Wie sich aber eine derartige Annahme halten läßt, ist mir nicht recht verständlich nach dem, was schon V. de St.-Martin[1]) über das gegenseitige Verhältnis der beiden Völker klar und deutlich dargelegt hat. Freilich irrt sich dieser Verfasser, soviel ich sehen kann, wenn er die bei Plin. n. h. VI, 7, 20 erwähnten *Essedones* als Osseten in Anspruch nimmt und darin einen Beweis dafür sieht, daß die Vorfahren dieses Volkes schon zur Zeit der Mithridatischen Kriege[2]) im inneren Kaukasus seßhaft gewesen sein sollen. Soweit ich den Text des Plinius verstehe, wohnten freilich diese *Essedones* an den Spitzen der Berge (*montium cacuminibus*), aber doch an der westlichen, dem Schwarzen Meere gegenübergelegenen Seite des Kaukasus, was ja kaum mit der Annahme übereinstimmt, die Osseten seien zu dieser Zeit vom inneren Asien auf dem Wege an der Südseite des Mare Caspium eingewandert. Ob wirklich Osseten schon vor Christi Geburt im Kaukasus saßen, ist wohl sehr zweifelhaft; vielmehr scheint es, als ob sie erst in den Jahren um 87—90 n. Chr. in diesen Gegenden eine etwas größere Aktivität entwickelt hätten[3]) — vielleicht daß sie sich auf der Wanderung nach ihren jetzigen Wohnorten befanden. Gleichgültig übrigens zu welcher Zeit! Daß die Osseten als ein selbständiger Zweig des großen alanischen Volkes aus Transoxanien oder Sogdiana auf den Wegen im Süden des Kaspischen Meeres nach ihren unzugänglichen Wohnorten im inneren Kaukasus gelangt sind, steht fest; ebenso, daß die eigentlichen Alanen über die Kirgisensteppe und Wolga nach den Gegenden um Kuban und Terek kamen, von wo aus ein Teil derselben zusammen mit Hunnen, Gothen und Vandalen Europa und Nordafrika überflutete, während ein anderer Teil in Daghestan seßhaft blieb. Von diesen Alanen scheinen Nachkommen noch immer in diesen Gegenden zu leben, jedenfalls aber bis zum Anfang der Neuzeit[4]), während der größere Teil der Nation, um sich der Herrschaft der Mongolen zu entziehen, im Jahre 1301 über die Donau nach Byzanz floh und dort in den Dienst des Paläologen Andronicus II. trat. Daß aber Alanen und Osseten im Kaukasus, solange überhaupt erstere von den Byzantinern u. a. beachtet worden sind, als zwei stammverwandte aber doch verschiedene Völker betrachtet wurden, dafür gibt es manche Beweise: so haben ihre georgischen Nachbarn immer streng zwischen *Alan-eti* und *Oss-eti* geschieden; Constantinus Porphyrogennetos, De cærimon. aul. Byzant. II, 48 erwähnt die Alanen, die von einem einzigen König beherrscht waren, und die

1) Vgl. Les Alains p. 155 ff.

2) Aus dieser Zeit sollen nach St.-Martin die Quellen des Plinius für die Geographie jener Gegenden stammen.

3) Vgl. darüber Klaproth, JA. 1834, p. 49 ff.; Schafařik, Slav. Altert. I, 358 f.

4) Vgl. V. de St.-Martin, Les Alains p. 169 ff., mit Lit.

Asier (= Osseten) im inneren Kaukasus, unter denen sich mehrere Stammeshäuptlinge befanden; auch der arabische Schriftsteller Mas'udi (943 n. Chr.) scheint zwischen Alanen im Norden und Osseten im Innern des Kaukasus einen Unterschied zu machen usw.[1]). Die
5 Osseten bezeichnen nun bekanntlich sich selbst als *Irôn*, d. h. als Iranier, Abkommen der Arier; von ihren Nachbarn und anderen Völkern sind sie aber immer mit einem Namen benannt worden, dessen Anlaut als *As-* oder *Os*(*s*)- festgestellt werden kann.

Aus dieser kurzen Zusammenstellung der bisher bekannten Tat-
10 sachen geht also ungefähr folgendes hervor:

I. Die *Alanen* haben nach übereinstimmenden Angaben der Chinesen und des Ammian ihren Namen von den Bergen erhalten, was wahrscheinlich auf ursprüngliche Wohnorte im inneren Zentralasien hinweist. Dadurch wurde ihr ursprünglicher Stammesname
15 verdunkelt, der wahrscheinlich etwa *As-* oder *Os-* lautete[2]);

II. Einen Teil des alten alanischen Volkes machen die *Osseten* im inneren Kaukasus aus, die sich selbst *Irôn* nennen, von anderen Völkern aber seit den ältesten Zeiten *As-* oder *Os*(*s*)- genannt worden sind;

20 III. Während die *Alanen* erwiesenermaßen aus Transoxiana, wo wir sie in vorchristlicher Zeit als seßhaft betrachten dürfen, über die Kirgisensteppe nach Europa eingewandert sind, schlugen die Vorfahren der Osseten den südlichen Weg ein und drängten durch Hyrkanien usw. nach dem inneren Kaukasus vor;

25 IV. Unter den nördlichen Nomaden, die kurz nach 130 v. Chr. von der Nordseite des Jaxartes kommend das griechisch-baktrische Reich und Teile von Parthien überschwemmten, gab es nach Strabo auch ein Volk *Ἄσιοι*, das unzweifelhaft mit den *Asiani* des Trogus identisch ist. Nach Vorgang von D e g u i g n e s u. a. betrachte ich
30 dieses Volk als mit den *Wu-sun* der Chinesen identisch.

Daraus ergibt sich nun m. E. auch folgendes:

1. Diese *Ἄσιοι* — *Asiani* oder *Wu-sun* können nicht von den eben behandelten Völkern, deren Namen mit *As-* oder *Os*(*s*)- anfangen, und die a l a n i s c h e Stämme bezeichnen, getrennt werden;
35 dies ergibt sich m. E. teils aus der Namensgleichheit, teils aus der Identität der Wohnorte, da wir die Alanen als aus dem inneren Asien stammend, ihre Wanderungen als von Transoxiana ausgehend, betrachten dürfen; endlich auch deswegen, weil die *Wu-sun* von den Chinesen als blauäugig und blond angegeben werden, was eben
40 als besondere Merkmale der Alanen gelten darf. Somit sind die

1) V. d e S t. - M a r t i n, Les Alains p. 160 ff.

2) Aus diesem Namen und gewissen, wohl nicht recht verstandenen Überlieferungen der nordischen Mythologie über die Einwanderung der Asen aus Osten, hat man ja früher die Schlußfolgerung ziehen wollen, daß die Asen eigentlich = Alanen seien, vgl. V. d e S t. - M a r t i n, Les Alains p. 172 ff., mit Lit. Ob darin irgendwelche Wahrheit steckt, weiß ich absolut nicht; als völlig ausgemacht darf freilich die Frage nicht gelten.

Ἄσιοι, *Asiani* oder *Wu-sun* einfach als die Vorfahren der uns bekannten Alanen und Osseten zu betrachten[1]); seitdem sie über den Jaxartes hinaus in das griechisch-baktrische Reich gekommen waren, sind sie von ihren Wohnorten in Transoxanien und Sogdiana nördlich und südlich vom Kaspischen Meere in Europa eingewandert.

2. Da nun Trogus prol. 42 von den „*reges Thocarorum Asiani*" spricht, so folgt eben daraus, daß die Könige der Tocharer in Baktrien alanischen Ursprungs waren; irgendwelche ethnographische Identität der Tocharer und Alanen — d. h. iranischer Ursprung der Tocharer — braucht ja absolut nicht daraus gefolgert zu werden, da ja die herrschende Klasse bei manchen — ja, vielleicht den meisten — Völkern in Rassenbeziehung von den breiten Schichten des Volkes getrennt ist. Als Stütze dieses kombinatorischen Schlusses von der alanischen Abstammung der Tocharerkönige darf vielleicht an die oben[2]) erwähnte Nachricht des Sï-ma-tsien von der Besiegung der *Yüe-chï* durch die *Wu-sun* (= *Ἄσιοι*, *Alanen*) bald nach 160 v. Chr. — d. h. kurz vor der Überschreitung des Jaxartes durch die Nomadenvölker — erinnert werden[3]). Daß hier ein Zusammenhang bestehen konnte, ist wohl kaum zu verneinen[4]).

In den Notizen über die *Ἄσιοι* und *Asiani* und den chinesischen Berichten über die *Wu-sun* vom 2. Jahrh. v. Chr. hätten

---

1) Die einzige mir bekannte Stelle, wo die Identität der *Ἄσιοι* mit den Alanen hervorgehoben wird, findet sich bei Ritter, Erdkunde VII, 626 (nach Ab. Rémusat?). Es heißt aber dort ohne jede Motivierung nur: „*Alanna* (identisch mit *Asii*, dem Scythenstamme bei Strabo S. 511, *Asiani* nach Ab. Rémusat)". Spätere Verfasser scheinen dies gar nicht beachtet zu haben.

2) Vgl. S. 353.

3) Vorausgesetzt natürlich, daß die *Yüe-chï* = Tocharer sind, worüber weiter unten.

4) Gegen die hier gezogenen Schlußfolgerungen darf ich wohl die Einwendung erwarten, daß die späteren *A-lan-na* oder *A-lan-liao* (Alanen) von den Chinesen früher als *Yen-ts'aï* bezeichnet werden, vgl. Ritter, Erdkunde VII, 625 ff. u. a., und daß somit *Wu-sun* unmöglich die Alanen bezeichnen kann. Denn wenn auch *Yen-ts'aï* als blauäugiges, blondes Volk in Anspruch genommen wird, so wird es doch immer von den *Wu-sun* geschieden. Man mag aber hier einwenden, daß die übrigen von den Chinesen erwähnten blauäugigen, blonden Völker (*Shu-le*, *Ting-ling*, *Yen-ts'aï* usw., Ritter l. c. p. 623 ff.) anscheinend sämtlich als kleinere Unterabteilungen der *Wu-sun* aufgefaßt werden; daß ferner die *Yen-ts'aï* oder *A-lan-na* als die westlichsten dieser Völker bezeichnet werden und somit sehr wohl die alanischen Stämme, die sich schon vom Hauptstamme getrennt hatten und am weitesten nach Westen vorgedrungen waren, sein können. Endlich hat man ja auch den Namen *Yen-ts'aï* (nach Rémusat u. a. *An-ts'aï*) als eine Umschreibung von *Asii* (*Ἄσιοι*) auffassen wollen, was wohl zum mindesten sehr unsicher ist. Doch kann sehr wohl *Wu-sun* = *Ἄσιοι* den ursprünglichen alten Namen umschreiben, während *Yen-ts'aï* irgendeinen uns unbekannten Namen eines kleineren Stammes wiedergibt. Es kommen neben diesem und *A-lan-na* ferner auch *The-su* oder *Su-the* (wohl in den Wei-Annalen) und *Wen-na-cha*, die m. W. ungedeutet sind, vor.

wir also die ersten Nachrichten von dem später so bekannten Volke der Alanen, die in der Geschichte der Völkerwanderungen eine bedeutende Rolle spielten, zu sehen. Hier würden wir also ihr erstes geschichtliches Auftreten, als in der großen zentralasiatischen Völkerwanderung in vorchristlicher Zeit beteiligt, beobachten können.

Ich wende mich nunmehr zu den übrigen von Strabo erwähnten nördlichen Nomaden.

Als zweites Volk nennt Strabo XI, p. 511 die *Πασιανοί*, über welche sich leider keine Klarheit gewinnen läßt. Der Name findet sich bei keinem der alten Verfasser wieder, und so haben ihn die meisten Forscher irgendwie ändern wollen. So haben schon Vaillant, Arsacid. imper. I, 61 und Longuerue, Annal. Arsacid. p. 14 unter Hinweis auf Trog. prol. 41. 42 *Ἄσιοι ἢ Ἀσιανοί* gelesen, doch hat diese Änderung ebensowenig wie die übrigen in den Handschriften eine Stütze. Anderseits hat V. de St.-Martin, Les Ephthalites p. 25 (mit Anm. 2) etwa *Ἀσπάσιοι* lesen wollen, indem er auf einen öfters belegten Namen, der zunächst bei Strabo XI, p. 513 als *Ἀσπασιάκαι* (oder eher doch *Ἀπασιάκαι*) auftritt, hinweist[1]); bei Polyb. X, § 48 steht als die am besten beglaubigte Lesart ebenfalls *Ἀσπασιάκαι*, bei Ptol. Geogr. VI, 14 *Ἀσπίσιοι* oder *Ἀσπάσιοι*. Daß dieser Name das iranische *aspa-* „Pferd" enthält, ist selbstverständlich; ob es aber, wie V. de St.-Martin glaubt, in *Ἀσπ-άσιοι* „Asiens-Cavaliers" sich aufteilen läßt, ist wenigstens zweifelhaft[2]). Jedenfalls bleibt man in bezug auf die *Πασιανοί* des Strabo bei einem non liquet stehen; die alte Verbesserung *ἢ Ἀσιανοί* würde ich meinerseits nicht gern ohne weiteres abweisen[3]).

Es bleiben dann schließlich übrig die *Τόχαροι* und die *Σακάραυλοι* oder **Σακαραῦκοι*, von denen ich erstere als die hier hauptsächlich in Betracht kommenden zum Schluß aufsparen möchte.

Eine besondere Schwierigkeit liegt darin, daß wir den richtigen Namen des zuerst zu behandelnden Volkes nicht kennen, da die Überlieferung sehr spärlich, aber auch sehr schwankend ist. Am einfachsten steht die Sache bei Trogus prol. 41. 42, wo, soviel ich aus der Ausgabe von Ruehl ersehen kann, die Handschriften nur

---

1) Zu diesem Volke, das irgendwo in der Nähe des Kaspischen Meeres gewohnt haben muß, floh Arsaces Tiridates beim Herannahen des Heeres des Seleucus II. Kallinikos (etwa um 237 v. Chr.), vgl. v. Gutschmid, Geschichte Irans p. 34. 72 (wo die Annahme *Πασιανοί* = *Ἀπασιάκαι* gebilligt wird).

2) *Ἀσπασι-άκαι* wäre dann eine Ableitung von demselben Typus wie z. B. *Phraataces* neben *Phraates*, oder *Μανάκης* (der Führer der skythischen Hippotoxoten bei Gaugamela nach Arrian III, 8, 3) neben *Μαύης* (vgl. v. Gutschmid l. c. p. 107) usw.

3) Eine andere Vermutung steht, wie ich nachträglich sehe, bei Marquart, Ērānšahr (GA. III, 2) p. 206: er möchte *Πασιανοί* in *Γασιανοί* ändern und sieht darin nur eine Nebenform von *Ἄσιοι* oder *Ἰάσιοι* — wahrscheinlich ohne genügenden Grund. Noch eine andere Vermutung bei Wilson, Ariana ant. p. 139, nach welcher die *Πασιανοί* mit den *Pashai* identisch sein sollen.

Saraucæ[1]) bieten, was aber sicher eine verstümmelte Form sein muß. Bei Strabo XI, p. 511 finden wir früher die Lesart *Σακάραυλοι*, was aber nach v. Gutschmid, Geschichte Irans p. 58 A. 3 in *Σακαραῦκαι* zu verbessern wäre; von den Handschriften bietet nur X (Cod. Mediceus Sæc. XV) die abweichende Lesart *Σαράκαυλοι*. Bei Ptol. Geogr. VI, 14 finden wir die Form *Σαγαραῦκαι*, bei Lucian Macrob. 15 wiederum *Σακαραύκων*; ob die bei Plin. n. h. VI, 16, 18 erwähnten *Sarangæ* wirklich hierher gehören, darf wohl wenigstens bezweifelt werden[2]). Aus den chinesischen Annalen ist jedenfalls bis jetzt kein Name bekannt geworden, der mit diesem zusammengestellt werden könnte[3]).

Ebensowenig weiß man eigentlich über ihre Geschichte und Wohnorte. Aus der Notiz bei Trogus prol. 41: *Saraucæ et Asiani Bactra occupavere et Sogdianos* den Schluß ziehen zu wollen, gerade dieses Volk hätte Baktrien besetzt, ist offenbar voreilig — umsomehr, weil ja Baktrien ganz speziell als Reich der Tocharer betrachtet wird. Und von ihrer Geschichte wissen wir nur, daß sie mit den übrigen Stämmen zusammen etwa um 130 v. Chr. über den Jaxartes gingen und weiter auch über den Oxus, und daß sie in Gemeinschaft mit ihnen das baktrische Reich stürzten; ferner erwähnt Trogus am Ende des prol. 42 den „*interitus Saraucarum*", was man am ehesten als ihre Unterjochung durch die benachbarten Tocharer ausgelegt hat[4]). Zu welcher Zeit diese erfolgte, ist nicht völlig klar; freilich berichtet Trogus am Ende der partischen Geschichte im B. 42 über Phraates IV., der im Jahre 37 v. Chr. zum ersten Male auf den Thron kam und im Sommer des Jahres 26 v. Chr. von den Skythen wiederum in sein Reich eingesetzt wurde[5]). Doch brauchen ja natürlich die darauffolgenden „*res Scythicæ*" keineswegs damit gleichzeitig gewesen zu sein. Einen Anhaltepunkt haben wir aber darin, daß im Jahre 77 v. Chr. der Arsacide Sinatruces als Schützling der Sakarauken wiederum auf den parthischen Thron eingesetzt wurde und bis 70 v. Chr. regierte[6]); während dieser Zeit — d. h. vor 70 v. Chr. — kann die Umstürzung des Reiches der Sakarauken durch die Tocharer nicht gut erfolgt sein. Ungefähr läßt sich also der Zeitpunkt bestimmen.

---

1) Früher scheint man *Sarancæ* gelesen zu haben; durch den Ausfall dieser Lesart verliert die Vermutung bei V. de St.-Martiin, Les Ephthalites p. 24 n. 3 ihren Wert (vgl. oben S. 349 A. 4).

2) Sie tun es ganz sicher nicht, wenn sie für mit den bei Herodot III, 93 erwähnten *Σαράγγεις* identisch gehalten werden dürfen. Diese gehören mit den Sagartiern u. a. zusammen zur 16. Satrapie.

3) Nach v. Gutschmid, Gesch. Irans p. 71 f. wären die *K'ang-kü*, die man im allgemeinen als Sogdianer ansieht, gerade mit den Sakaraulen identisch. Jedenfalls hält er aber den chinesichen Namen als mit av. *kaṅha-*, N. pr. eines Landes (Yt. 5, 54), identisch — mit welchem Recht, lasse ich dahingestellt.

4) Vgl. v. Gutschmid l. c. p. 114 mit der Anm. 3.

5) v. Gutschmid l. c. p. 115.

6) v. Gutschmid l. c. p. 82.

Der Name dieses Volkes läßt sich also aus der antiken Überlieferung nicht exakt bestimmen; doch bekommen wir in diesem Falle aus indischer Quelle eine gewisse Hilfe. In der von Jacobi veröffentlichten jainistischen Legende von dem heiligen Kālaka werden die Bewohner eines Landes erwähnt, das *Sagakūla* (ai. *Śakakūla*) genannt wird [1]). Dieses Volk wohnte im Westen jenseits des Indus und wurde wegen des Namens seines Landes selbst *Śaka* genannt (*Sagakūlāo jeṇaṃ samāgayā teṇa te Sagā jāyā*); ihren König nannten sie *sāhāṇusāhi*, die Provinzstatthalter wiederum *sāhi* [2]). Ihr Einfall in Indien, der auf Betrieb des Kālaka geschah, soll kurz vor Vikramāditya (57 v. Chr.) eingetreten sein. Nun wurden ja, wie wir eben sahen, gerade um diese Zeit die Sakaraulen oder Sakarauken von den Tocharern unterjocht, und bei dieser Gelegenheit konnte ja vielleicht ein Teil des Volkes nach Osten gewandert und in Indien eingefallen sein. Denn daß *Śakakūla* und *Σακάραυλοι*, *Σακαραῦκαι* in irgendeiner Weise miteinander identische Namen sind, ist eine Vermutung von Jacobi, die nicht abzuweisen ist und m. W. auch nicht abgewiesen worden ist. Schon der Titel des Königs und der Statthalter beweist zur Genüge, daß wir es hier mit einem Volke iranischer Mundart zu tun haben, und somit kann es einem kaum wunderlich vorkommen, daß sie die Inder einfach als *Śaka* bezeichneten, womit sie ja — gleich den alten Persern [3]) — alle jene Völker, die wir im allgemeinen zusammenfassend als Skythen benennen, andeuteten [4]). Zudem war in der indischen Tradition die freilich nebelhafte Erinnerung der Einfälle

---

1) ZDMG. 34, 262; vgl. auch Verf., IA. XLIII, 125 und Konow, ZDMG. 68, 91 ff.

2) Vgl. darüber besonders v. Staël-Holstein, Bull. de l'Acad. de St.-Pétersbourg 1908, p. 1367 ff.; Verf., IA. XLIII, 125 und Konow, ZDMG. 68, 91 ff.

3) Herodot VII, 64: *οἱ γὰρ Πέρσαι πάντας τοὺς Σκύθας καλέουσι Σάκας.*

4) Es ist eine vielleicht sehr kühne, aber in diesem Zusammenhange kaum zu vermeidende Vermutung, daß der Name der *Śaka* auch im indischen Drama fortlebte, nämlich in dem *Śakāra*, dem schlecht beleumundeten Bruder der Konkubine des Königs. Die kanonischen Jainatexte erwähnen mehrmals śakische Sklavinnen an den Königshöfen (Weber, ISt. XVI, 332 u. a.), und der Name *Śakāra* kann wie *Tukhāra* usw. gebildet sein. Was die Mundart betrifft, so wird sie freilich im allgemeinen als eine Art Māgadhī bezeichnet (vgl. Pischel, Pkt. Gr. § 24), was aber einfach auf das Eintreten von *ś* für *s*, *ṣ* beruht, was ja nicht absolut für magadhistische Grundlage zu sprechen braucht. Andererseits kommen auch Lautverhältnisse vor, die zu einem iranischen Dialekt passen können, wie das Eintreten von einem schwachen *y*-Laut vor den Palatalen (Pischel l. c. § 217), das sonderbarerweise mit der Schreibung von *ys* = *z* in Wörtern einer der neuentdeckten iranischen Sprachen (Konow, ZDMG. 68, 99) stimmt; ferner können Kasusformen auf *-āha* (Gen. Sg.), *-āhiṃ* (Loc. Plur.) und *-āho* (Voc. Plur.), die nach Pischel *l.* c. §§ 366, 372 in diesem Dialekt vorkommen, sehr wohl iranisch sein, obwohl sie ja auch im Apabhraṃśa hie und da zu Hause sind. Bemerkenswert ist auch die Notiz einer freilich ziemlich späten Quelle, Sāh. D. p. 173, 6: *śakārāṇām śakādīnām śākārīm* (*bhāṣām*) *samprayojayet.*

der Indoskythen im 1. Jahrh. v. Chr. zu jeder Zeit lebendig geblieben.

Wenn wir nun also *Śakakūla* = Σακάραυλοι, Σακαραῦκαι setzen, so liegt die Vermutung bei der Hand, daß sowohl die indische wie die griechische Überlieferung hier mit *Śaka-*, Σακα- gespielt hat. Wenn das indische *Śakakūla* völlig richtig wäre, würden wir am ehesten ein griechisches *Σακάκαυλοι erwarten, was aber nirgends belegt ist; andererseits ist es kaum zu bezweifeln, daß das zweite Glied des indischen Wortes °*kūla* richtig ist, und daß wir somit ein griechisches Wort, das auf -καυλοι ausging, zu erwarten haben. Ich glaube wirklich diese spätere Abteilung des Namens in dem von Yüan Tsang erwähnten kleinen Königreich *Kü-lang-na* (auch *Kü-lan* oder *Kü-lo-nu* genannt[1])), wiederfinden zu dürfen; dieses lag nach dem, was Yule, JRAS. 1873, p. 110 f. nachgewiesen hat, östlich von den Kleinstaaten in Tocharestān an der Westseite von Pamir. Yüan Tsang gibt es sogar als altes tocharisches Land an, was vielleicht auf ehemalige politische und ethnographische Einheit mit dem Tocharerreiche einen Hinweis gibt. Nach Yule würde der chinesische Name etwa *Kuraṇa* oder *Kurána* („the modern Kuran or Koran in the upper part of the valley of Kokcha", Watters) umschreiben; es liegt dabei ziemlich nahe, daran zu denken, daß wir hier einen alten Gen. Plur. **Kūrānām* oder **Kūlānām* (sc. „Land, Reich") vor uns hätten, wie ja solche Genitive bekanntlicherweise in diesen Gegenden mehrmals zur Bildung von Ländernamen den Anstoß gegeben haben[2]).

Soweit glaube ich aber jedenfalls gekommen zu sein, daß ich den letzten Teil des Namens annähernd richtig rekonstruiert habe. Der Vorderteil bleibt vorläufig unklar; doch glaube ich nicht, daß darin *Śaka-* oder Σακα- stecken wird[3]).

---

1) Vgl. Watters, Yuan Chwang II, p. 278 f.

2) Vgl. Yule, JRAS. 1873, p. 102.

3) Schon Bayer, Hist. regni Græc. Bactriani p. 97 (vgl. Ritter, Erdkunde VII, 696) betrachtete die „Sakaraulen" als Saken; deswegen braucht ja aber *Saka-* nicht in ihrem Namen zu stecken. Die folgende Vermutung setze ich aber mit der größten Reserve vor. Es ist mir leider unmöglich gewesen, aus den zugänglichen Werken über die Pāmir-Dialekte irgendwelchen Aufschluß über den Ursprung des Namens *Sariqolī* zu erhalten; ob der Name von dem *Sariqol*-Berge (Neza-tāsch) kommt? Woher dann aber letzterer Name? Rein sprachlich sieht Tomaschek, SBWAW. 1880, p. 742 in diesem Dialekt wie in dem eng verwandten *Schighnī* „den einzigen, spärlichen Überrest der Sprache der alten Saken", während Geiger, GIPh. I, 2, p. 290 nicht zu entscheiden wagt, ob die Vorfahren der Pāmirbewohner wirklich „skythische Saken" waren; jedenfalls hält er sie für Nachkommen der Bewohner Ostirans, die sich vor der muselmanischen Invasion geflüchtet hatten. Das *Sariqolī* ist der östlichste dieser Dialekte und seine Träger haben sich offenbar durch die Wanderung über den Alitschur-Pāmir von den *Schighnī* getrennt und sich in der Gegend um Tāschkurgán niedergelassen. Von dem alten Reiche *Kü-lang-na* wohnen sie also weit entfernt und Cunningham hat das chinesche *K'ia-pwan-to* mit dem jetzigen *Sariqol* oder *Siriqol* identifiziert (Yule, JRAS. 1873, p. 117 f.);

Es bleiben dann schließlich nur die Tocharer übrig, die ja den eigentlichen Gegenstand dieser kurzen Übersicht bilden sollen.

Ebenso wie über die anderen, eben behandelten Völker Mittelasiens, fließen in der antiken Überlieferung auch über die Tocharer die Nachrichten spärlich. Die Stelle bei Strabo XI, p. 511 ist schon mehrmals angeführt worden und bezeugt ja nur, daß die Tocharer zu den Völkern aus dem Hinterlande des Jaxartes gehörten, die Baktrien und Sogdiana unterjochten; somit beginnt für uns die Geschichte dieses Volkes etwa um 130 v. Chr. Die Notiz des Trogus prol. 42 von den asianischen Königen der Tocharer ist schon oben [1]) behandelt, und, wie ich hoffe, in das rechte Licht gestellt worden. Da nun Trog. prol. 41 — d. h. an der Stelle, die der Notiz des Strabo entspricht — nicht die Tocharer, sondern nur die „*Saraucæ et Asiani*" als die Eroberer Baktriens und Sogdianas darstellt, so hängt das ja offenbar damit zusammen, daß er die Asianer als den herrschenden Stamm unter den Tocharern kannte [2]). Aus etwas späterer Zeit nun stammt die schon oben [3]) erwähnte Nachricht des Plinius, n. h. VI, 17, 20, nach welcher die Tocharer neben den Attakorern (an den Quellen des Hoang-ho) und den *Phuni* gewohnt hätten; doch muß diese Notiz wahrscheinlich in viel ältere Zeit zurückgehen, falls ich oben richtig die *Phuni* mit den *Hiung-nu* identifiziert habe. Denn zur Zeit des Plinius war jedenfalls die Hauptmasse der Tocharer schon längst in Baktrien seßhaft und hatte ihre Macht über weite Gebiete ausgebreitet. Möglich war es jedoch, daß ein kleinerer Teil des Volkes noch immer weiter im Innern Zentralasiens lebte, worauf ich sogleich zurückkommen werde.

Als Nachbarn der Chinesen und *Phuni* kennt auch Dionys.

---

andererseits scheinen nach der Landkarte bei Yule l. c. p. 92 (vorausgesetzt daß sie richtig ist) die *Schighnī* nicht weit von *Kü-lang-na* zu wohnen. Angenommen, die *Sariqolī* wären aus dieser Gegend nach Osten gewandert und hätten somit ursprünglich in der Nähe von den *Kü-lang-na* gewohnt, würde sie dann ihr Name als Nachkommen des alten Nomadenvolkes, dessen Name dann etwa *Σαράκαυλοι hätte lauten müssen, bezeichnen? Alles hängt ja davon ab, ob für *Sariqolī* eine andere, besser beglaubigte Deutung da ist, was ich ja leider nicht habe ausfindig machen können. Meine Vermutung von der Verwandtschaft der *Σακάραυλοι mit den *Sariqolī* wurde, wie ich nachträglich bemerke, schon von Kingsmill, JRAS. 1882, p. 79 n. 7 in aller Kürze angedeutet. — Der Vollständigkeit wegen soll hier auch erwähnt werden, daß Brunnhofer, Fernschau III, 294; Iran u. Turan pp. 69. 74; Vom Pontus b. z. Indus p. XVII den Namen des Volkes als Σαγαραῦκαι auffaßt, indem er es als *sagara + oka* „Meeresanwohner" deutet; derselbe hält dieses Volk für mit den Σαγάρτιοι, die nach Steph. Byz. p. 549 Meineke die Halbinsel im Norden von Kara-Bugas bewohnten, identisch (vgl. Zeuss, Die Deutschen und ihre Nachbarstämme p. 294). Alles wahrscheinlich ganz verkehrt.

1) Vgl. S. 365.

2) Trogus nennt die Πασιανοί des Strabo überhaupt nicht — vielleicht mag dies auch als eine Stütze für die alte Textänderung (vgl. oben S. 366) Ἄσιοι ἢ Ἀσιανοί ins Feld geführt werden.

3) Vgl. S. 354.

Perieg. 752 die Tocharer; inwieweit dies nun richtig ist, werden wir nachher prüfen. Andererseits kennt Ptol. VI, 11 die *Τόχαροι* als *μέγα ἔθνος* an den Ufern des Oxus, in VI, 12 wiederum als Nachbarn der *Ἰάτιοι* an den nördlichen Ufern des Jaxartes. Und in der Chronik des Jahres 363 n. Chr. spricht Amm. Marc. XXIII, 6, 57 von den Tocharern als dem herrschenden Volk in Baktrien (*gentes isdem Bactrianis oboediunt plures, quas exsuperant Tochari*). Bei den byzantinischen Schriftstellern ist der Name des Volkes an mehreren Stellen zu finden[1]), ohne daß wir aber m. W. irgend etwas näheres über sie erfahren; daß sie im früheren Mittelalter als in Baktrien seßhaft bekannt waren, steht jedenfalls fest.

Die antike Überlieferung gibt also von den Wohnorten der Tocharer ein verworrenes Bild, indem man sie teils im fernen Osten als Nachbarn der Chinesen, teils als Beherrscher Transoxaniens und Baktriens kannte. Werfen wir nun auf die indische Tradition einen Blick, so sehen wir die *Tukhāra*[2]) im MBh. II, 1850; III, 1991 usw.; Rām. I, 56, 3 (Gorresio); VP. u. a. als zu den Nordvölkern gehörig, während sie der im 6. Jahrh. n. Chr. lebende Varāhamihira Bṛh. S. 14, 22; 16, 6 als im Nordwesten von Madhyadeśa lebend angibt; letztere Nachricht zeigt offenbar auf ihre Anwesenheit in Baktrien hin, die ja auch durch den etwas später schreibenden Yüan Tsang bestätigt wird. Da man sie nun als von jeher in den Gebirgsgegenden um die Quellen des Oxus und Jaxartes seßhaft ansah, und ferner den indischen Namen *Tuṣāra* (= *Tukhāra*) als mit *túṣāra-* „Frost, Kälte" identisch betrachtete — offenbar ohne zu beachten, daß *Tuṣāra* und *Τόχαροι* doch schlecht zu einander stimmen — so kamen ältere Verfasser wie Lassen, IA. I, 852; Ritter, Erdkunde VII, 697; V. de St.-Martin, Les Ephthalites p. 25 ff. u. a. zu der Schlußfolgerung, daß die Tocharer niemals etwas anderes als ein Bergvolk in der Gegend der eben genannten Flüsse gewesen seien. V. de St.-Martin drückt diesen Gedanken am deutlichsten aus, wenn er sagt[3]): „quant aux *Tokhares*, leur nom paraît devoir s'appliquer à des peuples montagnards sortis des hautes vallées qui couvrent la Transoxane à l'est, et non à des hordes venues avec les autres Scythes des steppes du Jaxartès et de l'Aral".

Gegen diese Gedanken hebt Yule, JRAS. 1873, p. 95 mit Recht hervor, daß die Gründe einer solchen Ansicht nicht stichhaltig sind, und daß nichts hindert, sich die Tocharer als ursprünglich weit östlicher seßhaft zu denken. Er weist ganz richtig auf den Bericht im MBh. II, 1850[4]) hin, laut welchem die Fürsten

1) Vgl. z. B. Tzetz. Hist. 11, 839; Mich. Palæol. 2, p. 83 E usw.

2) Mit der sehr gewöhnlichen Verwechslung von *kh* und *ṣ* werden sie auch öfters *Tuṣāra* genannt.

3) l. c. p. 25.

4) Angeführt bei Lassen, IA. I, 848.

der *Tukhāra* dem Yudhiṣṭhira Pelzwerke, Eisen und Seide brachten; ich führe hier am besten Yule's eigene Worte an[1]: „the fact ... that the Tukhára brought to the Pandava king, among other presents, *furs, iron, and silk,* the three staples of the Seres, fits surely better to a people on the Khotan Frontier of China than to wild denizens of the buttresses of Pamir". Daß diese Behauptung evident richtig ist, scheint sicher; dem Verfasser der betreffenden Episode des Mahābhārata oder seiner Vorlage waren offenbar die *Tukhāra* am ehesten als Anwohner von *Cīnabhūmi* (China) bekannt. Nun werden ja schon bei Kauṭilya p. 81 chinesische Seidenstoffe erwähnt, was offenbar einen sehr alten, schon unter der Chou-Dynastie[2]) florierenden Seidenhandel aus China nach Indien bezeugt; in demselben Werke p. 79 wird unter den Pelzwerken eins namens *cīnasī* erwähnt, das nicht wohl etwas anderes als „chinesisch" bedeuten kann; freilich wird dies dann ebendort als *bāhlaveya* „aus Balkh kommend" beschrieben, was aber nur soviel bedeuten kann, daß es zunächst aus Balkh nach Indien eingeführt wurde. Nach Balkh konnte es aber ganz gut auf den Handelsstraßen aus China gelangt sein. Sehr früh war also China in Indien als Exportland für Seide und Pelzwerk bekannt[3]), und ohne Zweifel hat somit Yule die eben angeführte Notiz aus dem Mahābhārata richtig gedeutet. Diese stellt sich also zu den klassischen Zeugnissen, die uns die Tocharer als Nachbarn der Chinesen darstellen, als weitere Stütze hin.

Bei dieser Verworrenheit der Angaben über den Wohnort der Tocharer würden wir erwarten, aus den geschichtlichen Quellen der Chinesen irgendwelchen Aufschluß zu bekommen; leider erweist sich aber diese Hoffnung als trügerisch. Die chinesische Umschreibung des Namens der *Τόχαροι* oder *Tukhāra* lautet nämlich *Tu-huo-lo* (*Tu-ho-lo*, *Tu-hu-lo*)[4]), was bei dem äußerst mangelhaften Transkriptionssystem der Chinesen als eine sehr gelungene Wiedergabe betrachtet werden muß. Leider kommt nun aber dieses *Tu-ho-lo* erst in den Annalen der *Wei*-Dynastie (386—556 n. Chr.) vor, wo dieses Volk als zu den westlichen Völkern gehörig, die um und jenseits des Oxus wohnten, gezählt wird; erst in der Zeit der Dynastie *Sui* (590—617 n. Chr.) traten die *Tu-huo-lo* in nähere Verbindung mit China, und Überlieferungen über sie gibt es auch aus der Zeit der Dynastie *T'ang* (618—906 n. Chr.), wo gesagt

1) l. c. p. 95 n. 2.

2) Diese ging bekanntlich im Jahre 246 v. Chr. zu Ende. Zur Kauṭilya-Stelle vgl. übrigens Jacobi, SBPrAW. 1911. p. 961.

3) Was das Eisen betrifft, weiß ich darüber nichts Bestimmtes zu sagen; jedenfalls heißt der Stahl in späterer Zeit *cīnaja* „aus China stammend". Aber Plinius n. h. XXXIV, 14, 41 spricht von „serischem Eisen", das neben Textil- und Pelzwaren nach Europa kam, als dem besten; die Meinung Schoff's (s. Indog. Jahrb. III, 208 ff.), daß es sich hier vielmehr um indisches Eisen handele, scheint mir schlecht begründet zu sein.

4) In den *Sui*-Annalen wird der Name unrichtig *T'u-huo-lo* geschrieben, vgl. Watters, Yuang Chwang I, 103.

wird, sie lebten in dem Lande, das von altersher Land der *Ta-hia*, d. h. Baktrien, genannt worden sei[1]).

Aus dem siebenten Jahrhundert (629—645 n. Chr.) stammen die Nachrichten des großen Pilgers Yüan-Tsang, der auf seinem Wege nach Indien das Reich oder Land der *Tu-huo-lo* besuchte[2]). Nach ihm kam man, nachdem man den „eisernen Paß" (*T'ie-mên*, einige Meilen westlich von Derbend und in einiger Entfernung nördlich vom Oxus[3]), auf 38° 11′ nördl. Breite und 66° 54′ östl. Länge) passiert hatte, ins Land der *Tu-huo-lo*, das vom Norden bis Süden etwa 1000 *li*[4]) und vom Osten bis Westen etwa 3000 *li* (60 Tagereisen) zählte. Während mehrerer Jahrhunderte sei dort die Thronfolge abgebrochen gewesen, und das Land war in 27 Kleinstaaten geteilt, die den Türken unterwürfig waren. Das Volk sei wenig liebenswürdig, doch wären sie nicht betrügerisch; sie hatten ihre besondere Sprache und ein Alphabet von 25 Buchstaben, die Schrift ging horizontal von links nach rechts. Als Kleiderstoff gebrauchten sie am meisten den Kaliko, und sie hatten Münzen von Gold und Silber, die sich von denen anderer Länder unterschieden.

Neben diesem Reich der *Tu-huo-lo* in Baktrien und Transoxanien, dem sonst wohlbekannten Tokharestān, kennt Yüan-Tsang auch ein anderes *Tu-huo-lo*, das er auf seiner Rückreise passierte[5]). Es war dies das „alte" Reich *Tu-huo-lo*, das etwa 400 *li* östlich von Khotan lag und dessen Städte zu dieser Zeit schon längst unbewohnt und verwüstet dalagen. In welchem Verhältnis seine Bewohner zu den *Tu-huo-lo* am Oxus gestanden hatten, sagt uns Yüan-Tsang nicht; daß es aber dasselbe Volk gewesen war, besagt ja der Name ausdrücklich, und vielleicht haben wir hier ein Gegenstück zu den Nachrichten bei Plinius u. a. von den Tocharern als Nachbarn der Chinesen usw.

Da nun aber die antiken Schriftsteller von den Tocharern schon als Eroberer Baktriens um 130 v. Chr. Bescheid wissen, die Chinesen

1) Daß *Ta-hia* = Baktrien ist, darf als bewiesen gelten. Meines Wissens ist Kingsmill, JRAS. 1882, p. 74 ff. der einzige, der *Ta-hia* = Τόχαροι hat setzen wollen; seine Identifikationen sind auch sonst etwas gewagt und zum großen Teil nicht stichhaltig. Andere Forscher wie Ritter, V. de St.-Martin u. a. meinen, daß *Ta-hia* = *Dahæ* sein könnte; die Dahen haben aber niemals in Baktrien gewohnt, sondern viel westlicher, als nördliche Nachbarn der Hyrkanier am Kaspischen Meer. v. Gutschmid, Geschichte Irans p. 64, möchte in *Ta-hia* ein Appellativum, ap. *dahyu-*, av. *daiŋhu-* „Land, Gau" sehen. Es ist aber zu beachten, daß in *Ta-hia* (ebenso wie in *Ta-Wan* = Ferghana usw.) das Zeichen *ta* „groß" vorliegt, und daß es somit sehr nahe liegt, in dem Worte einfach „Groß-*hia*" sehen zu wollen. Was *hia* ist, weiß ich aber leider nicht.

2) Vgl. Watter, Yuan Chwang I, 162 ff.

3) Vgl. näheres darüber Breitschneider, Mediaeval Researches I, 81 ff.; Chavannes, Turcs Occidentaux p. 146 n. 5.

4) D. h. etwa 20 Tagereisen, da nach der Berechnung von Foucher für Yüan-Tsang eine Tagereise etwa 50 *li* beträgt (s. Watters, Yuan Chwang II, 332 n. 2.

5) Watters, Yuan Chwang II, 304.

uns aber gerade die Vorgeschichte dieses Ereignisses überliefert haben, ist es nicht gut möglich, daß letztere erst nach 386 n. Chr. dieses Volk kennen gelernt haben. Mit anderen Worten — die Tocharer müssen schon weit früher den Chinesen unter irgend einem anderen Namen bekannt gewesen sein; man hat ja auch schon längst in den *Yüe-chï* der chinesischen Überlieferung die Tocharer erblicken wollen — mit welchem Recht, werden wir gleich sehen.

Nach Sï-ma-tsien und den Annalen der älteren Han wohnten die *Yüe-chï* ursprünglich westwärts von den *Hiung-nu* zwischen Sha-chou und Ki-lien-tshan[1]) und waren somit das erste Volk, das durch die *Hiung-nu* in Bewegung gesetzt wurde. Dabei spaltete sich nun das ganze Volk in zwei Teile, von welchen der kleinere, die *Siao-Yüe-chï*, sich endgültig an der Nordseite des Altyn-tag bis in etwa 20 Meilen östlicher Entfernung von Khotan[2]) festsetzte und dort ein eigenes Reich gründete. Es ist ziemlich unzweifelhaft, daß diese Wohnorte sich in ungefähr derselben Weite von Khotan befanden wie das von Yüan-Tsang erwähnte alte Reich der *Tu-huo-lo*, und der Schluß liegt somit von vornherein ziemlich nahe, daß die *Siao-Yüe-chï* wirklich = den „alten" *Tu-huo-lo* sind — dies umsomehr, weil Yüan-Tsang ja diese *Tu-huo-lo* als längst verschwunden bezeichnet und die *Siao-Yüe-chï* tatsächlich nach ihrer Ansiedelung in jener Gegend bald aus der Geschichte verschwanden. Wahrscheinlich sind sie in der sie umgebenden tibetanischen Bevölkerung (den *Kiang*) allmählich aufgegangen.

Die *Ta-Yüe-chï* haben aber den entgegengesetzten Weg eingeschlagen, indem sie zuerst ungefähr rein westlich bis nach der Umgegend von Issyk-kül gingen, auf dem Wege die *Wu-sun* und die *Sse* besiegend, dann aber, von den *Wu-sun* vereint mit den *Hiung-nu* geschlagen, nach Südwesten flohen, den Jaxartes und den Oxus überschritten und in Transoxanien und Sogdiana ihr neues Reich gründeten. Sie setzten sich also endgültig gerade in Tokharestān, dem Lande der *Tu-huo-lo* nach Yüan-Tsang, fest, und der Schluß scheint fast unvermeidlich, daß wir hier wirklich die *Ta-Yüe-chï* mit den Tocharern gleichsetzen müssen. Dies umsomehr, weil die Chinesen uns von keinem anderen Volke erzählen, die irgendwie die *Τόχαροι* der europäischen Tradition ersetzen können[3]).

Der Name des Volkes lautet chinesich ohne jeden Zweifel *Yüe-chï*, nicht *Yüe-ti*, wie man ihn früher einer gewissen Theorie zuliebe öfters hat schreiben wollen[4]). Als die älteste erreichbare

---

1) Vgl. oben S. 352.

2) Vgl. v. Gutschmid, Geschichte Irans p. 60.

3) Von wem die erste Identifikation der *Yüe-chï* mit den Tocharern stammt, habe ich nicht ausfindig machen können — möglicherweise von Deguignes. Lassen, Gesch. d. indoskyth. Könige p. 254 nimmt jedenfalls die Identifikation als unzweifelhaft feststehend an, ebenso v. Gutschmid.

4) Das Zeichen *Yüe* ist dasselbe wie *Yüe* „Mond"; tatsächlich könnte das Wort also etwa „Mondclan" bedeuten. Aller Wahrscheinlichkeit nach haben wir es aber mit der Wiedergabe eines fremden Namens zu tun.

Aussprache des ersten Wortes darf wohl etwa **ngwiet* oder **ngüet* gelten[1]), und es kommt mir sehr zweifelhaft vor, ob es wirklich möglich sein wird dieses Wort mit irgendwelchem uns aus der antiken Überlieferung bekannten Völkernamen zu identifizieren. Man hat das Wort früher (seit Rémusat, Klaproth, Ritter u. a.) mit den *Getæ* der antiken Schriftsteller, oder sogar mit den Goten gleichstellen wollen, und dabei besonders die *Ta-Yüe-chï* mit den *Μασσαγέται* identifiziert[2]). Gegen diese Gleichstellung können noch immer die Gründe, die seinerzeit V. de St.-Martin namhaft machte, ins Feld geführt werden: die Angaben Herodots I, 201 ff. sind so deutlich wie immer möglich und lassen keinen Zweifel darüber zu, daß schon zur Zeit Kyros des Großen († 530 v. Chr.) die Massageten die großen Steppen Transoxianas und des Landes zwischem dem Kaspischen Meere und dem Aralsee inne hatten[3]). Ebenso bestimmt sind aber die Angaben des nahezu gleichzeitigen Werkes des Sï-ma-ts'ien (um 100 v. Chr.), nach welchem die *Ta-Yüe-chï* erst in der letzten Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr. nach Transoxiana gekommen sind. Von einer Identität dieser beiden Völker kann einfach keine Rede sein, zumal garnicht feststeht, wie der Name der *Μασσαγέται* eigentlich zu deuten ist[4]).

Es bleibt also vorläufig nur übrig zu schließen, daß in *Yüe-chï*, das wahrscheinlich weder *Γέται* noch *Ἰάτιοι*[5]) wiedergibt, die

---

1) Nicht „*güt, γüt* oder *get*", wie Konow, ZDMG. 68, 86 unrichtig angibt.

2) Vgl. z. B. Ritter, Erdkunde VII, 627. 691 f. (nach Rémusat und Klaproth); dagegen mit Recht V. de St.-Martin, Les Ephthalites p. 37 n. 1.

3) Vgl. z. B. I, 204: *τὰ μὲν δὴ πρὸς ἑσπέρην τῆς θαλάσσης ταύτης τῆς Κασπίης καλευμένης ὁ Καύκασος ἀπέργει, τὰ δὲ πρὸς ἠῶ τε καὶ ἥλιον ἀνατέλλοντα πεδίον ἐκδέκεται πλῆθος ἄπειρον ἐς ἄποψιν. τοῦ ὦν δὴ πεδίου τοῦ μεγάλου οὐκ ἐλαχίστην μοῖραν μετέχουσι οἱ Μασσαγέται, ἐπ' οὓς ὁ Κῦρος ἔσχε προθυμίην στρατεύσασθαι.*

4) Was den Namen der Massageten betrifft, so geht natürlich die alte Identifikation mit den *Ta-Yüe-chï* darauf aus, daß wir in dem Element *Μασσα-* ein iranisches **maza-* „groß" (vgl. av. *mas-*, *mazan-*, *mazišta-* usw.) zu erblicken hätten. Anderseits hat Marquart, Ērānšahr p. 156, dem Feist, Kultur, Ausbreitung u. Herkunft d. Indogerm. p. 186 A. 1 sich anschließt, in *Μασσα-* das iranische *masya-* „Fisch" erblicken wollen. Der Name kann etwa „Fischesser" bedeuten, da ja Herodot I, 216 von diesem Volke sagt: *ἀπὸ κτηνέων ζώουσι καὶ ἰχθύων· οἱ δὲ ἄφθονοί σφι ἐκ τοῦ Ἀράξεω ποταμοῦ παραγίνονται.* Man würde wohl dann am ehesten in *Μασσαγέτης* das iranische Gegenstück eines altindischen *matsyaghāta-* „Fischtöter" erwarten — doch schwebt die ganze Erklärung in der Luft. Denn soviel dürfen wir wohl mit Gewißheit behaupten, daß der Name der *Μασσα-γέται* nicht von dem der *Θυσσα-γέται* getrennt werden darf; diese wohnten in der Gegend an der Nordseite des Kaspischen Meeres ostwärts der Wolga (vgl. Herodot IV, 22. 123) und waren wohl unzweifelhaft auch ein skythisches Volk, obwohl sie Zeuss, Die Deutschen u. ihre Nachbarst. p. 273 f. als Finnen betrachtet. Ebenso sind wohl die *Τυρα-γέται* bei Strabo VII, p. 306 ein skythisches Volk bei *Τύρας* = Dnjestr (vgl. Müllenhoff, DA. III, 31. 111). Was aber in den Vordergliedern der Namen stecken mag, ist mir unbekannt und wird wohl vorläufig besser beiseite gelassen.

5) Volk am Nordufer des Jaxartes nach Ptol. VI, 12 — von manchen Forschern mit den *Ἄσιοι* für identisch gehalten.

chinesische Transkription eines uns unbekannten Namens steckt, womit früher das Volk bezeichnet wurde, das wir aus der antiken Überlieferung als *Τόχαροι*, aus der späteren chinesischen aber als *Tu-huo-lo* kennen [1]). Wenn aber die *Yüe-chï* nicht als „Geten" 5 aufgefaßt werden dürfen, so fällt damit auch eine — freilich von Anfang an schwache — Stütze für die Annahme der iranischen Nationalität der Tocharer.

Daß die Tocharer zu den „skythischen" Völkern iranischer Nationalität gehörten, wird m. W. nirgends ausdrücklich bezeugt; 10 Strabo nennt sie nur unter den Nomaden, die aus dem Lande jenseits des Jaxartes kamen, ohne sich in irgendeiner Weise über ihre Nationalität auszusprechen, während Justinus sie an der einzigen Stelle, wo er sie erwähnt (XLII, 2, 2), eher von den Skythen trennt als sie mit diesen für identisch erklärt [2]). Daß wiederum die 15 Tocharer zu den Türkvölkern gehören sollten, ist eine Meinung, die wenigstens in früherer Zeit Anhänger hatte; sie ist aber schon von Ritter, Erdkunde VII, 694 ff. endgültig abgewiesen worden. Ritter zeigt nämlich, daß die Türkvölker erst Jahrhunderte später in die Gegend kamen, wo die Tocharer sich wenigstens schon 20 100 Jahre vor Christi Geburt festgesetzt hatten. Es ist übrigens auch beachtenswert, daß noch Yüan-Tsang die *Tu-huo-lo* sichtlich von den Türken trennt, indem er erwähnt, daß die 27 Kleinstaaten in *Tu-huo-lo* unter der Obergewalt der Türken standen [3]).

V. de St.-Martin, Les Ephthalites p. 29 führt eine chine- 25 sische Notiz an — aus welcher Quelle gibt er leider nicht an [4]) —, nach welcher die *Yüe-chï* sich ihrer Sprache gemäß völlig von den *Hiung-nu* unterschieden und vielmehr ein tibetanisches Idiom sprachen. Wichtig ist natürlich insofern der erste Teil dieser Mitteilung, als er die absolute Rassenverschiedenheit der *Yüe-chï* und 30 der *Hiung-nu* noch weiter unterstreicht; wertlos ist aber die Angabe, nach der die *Yüe-chï* eine tibetanische Sprache gebrauchten. Sie ist deswegen einfach ungereimt, weil wir ja bestimmt wissen, daß in historischer Zeit tibetanische Völker niemals in Transoxiana und Baktrien gesessen, geschweige denn jene Länder beherrscht 35 haben. Übrigens sind die Chinesen, so gewissenhaft sie auch sonst fremde Völker geschildert haben, bei ihrer Unbeholfenheit mit fremden Namen und Wörtern umzugehen, über die Ähnlichkeit

1) Nach V. de St.-Martin wären freilich die großen *Yüe-chï* mit den *Ye-t'a* der späteren chinesischen Schriftsteller und mit den Ephthaliten identisch; in diesem Falle hätten sie offenbar mit den Tocharern nichts zu tun. Doch ist seine Beweisführung nicht durchschlagend und leidet vor allem an dem Fehler, daß sie gerade den Tocharern überhaupt keinen Platz in der älteren chinesischen Tradition einräumt.

2) Vgl. v. Gutschmid, Gesch. Irans p. 77 A. 2.

3) Watters, Yuan Chwang I, 102.

4) Doch muß es sich wohl um Sï-ma-ts'ien oder die Han-Annalen handeln. Dieselbe Angabe findet sich bei v. Gutschmid, Gesch. Irans p. 59.

und Verschiedenheit der ihnen unbekannten Sprachen keine zuverlässigen Richter.

Die *Yüe-chï*, die mit den späteren *Tu-huo-lo* (*Τόχαροι*) identisch waren, gehörten also weder der türkischen noch der tibetanischen Rasse an, waren auch keine *Hiung-nu*, d. h. Hunnen[1]). Es gibt 5 also kaum eine andere Schlußfolgerung als die, daß sie ebenso wie die *Wu-sun* den indogermanischen Völkern zuzuzählen sind; da wir nun auch nicht den geringsten Grund haben daran zu zweifeln, daß die übrigen Nomadenvölker, die bei der Stürzung des baktrischen Reiches beteiligt waren, Indogermanen waren, so brauchen wir es 10 auch bei den *Yüe-chï* oder *Τόχαροι* nicht zu tun. Wir können also ziemlich ruhig schließen, daß die Tocharer (*Yüe-chï* oder *Tu-huo-lo*), die aus dem inneren Asien kommend um 130 v. Chr. in Transoxiana und Baktrien eindrangen, Indogermanen waren; Wahrscheinlichkeit dafür, daß sie keine Skythen — d. h. nichtiranischen 15 Stammes — waren, liegt wenigstens vor. Andererseits habe ich oben im Anschluß an Trogus prol. 42, nach welchem die *Asiani* der herrschende Stamm unter den Tocharern waren, zu beweisen gesucht, daß diese *Asiani* oder *Ἄσιοι* — die *Wu-sun* der Chinesen — Vorfahren der späteren Alanen, d. h. echte Iranier, waren[2]). 20

Wenn diese Schlußfolgerungen richtig sind, so waren also **die Tocharer ein indogermanisches Volk nicht-iranischen Ursprungs, dessen herrschender Stamm aber echte Iranier, Vorfahren der späteren Alanen, waren.**

Ich habe mich oben[3]) der Ansicht von F. W. K. **Müller**, 25 **Sieg** und **Siegling** ohne Vorbehalt angeschlossen, nach welcher die „Sprache I" — d. h. die nicht-iranische neuentdeckte Sprache Zentralasiens — wirklich als „Tocharisch" zu bezeichnen wäre. Daraus würde nun unzweifelhaft dasselbe folgen, was ich eben auf anderem Wege zu erzielen gesucht habe, nämlich daß die Tocharer 30 überhaupt wohl Indogermanen, aber doch keine Iranier waren[4]).

---

1) Nach der chinesischen Quelle bei **Kingsmill**, JRAS. 1882, p. 80 f. (vgl. V. A. **Smith**, Early Hist. of India p. 232 n. 1) hatten die *Yüe-chï* große Nasen und hellen Teint; zu einem mongolischen oder tibetanischen Volke paßt dies sehr schlecht. Daß sie in ihren Sitten den *Hiung-nu* ähnelten, zeigt offenbar nur, daß beide Reitervölker waren.

2) Da die indoskythischen Könige Indiens, Kadphises I. usw., offenbar einer fürstlichen Familie der *Yüe-chï* (Tocharer) angehörten (vgl. z. B. V. A. **Smith**, Early Hist. of India p. 234 ff.), so liegt der Schluß auf der Hand, daß diese Kuṣana-Dynastie wirklich Iranier oder sogar Alanen waren. Daß sie sich somit einer iranischen Mundart bedienten, darf dann keine Verwunderung erwecken. Näher kann ich auf diese Frage hier nicht eingehen.

3) Vgl. S. 348.

4) Jedenfalls der Sprache nach, da ja sprachliche Verschiedenheit nicht immer mit ethnographischer zusammenzufallen braucht. Jedoch erinnere ich daran, daß die *Yüe-chï*, die ich als Tocharer betrachte, doch m. W. nirgends von den Chinesen mit den *Wu-sun*, die wir doch wohl als echte Iranier betrachten dürfen, den Rassenmerkmalen nach als identisch geschildert werden.

Dabei stellt sich nun die Frage ein, ob die als „Tocharisch“ bezeichnete Sprache als eine einzelstehende Abteilung der indogermanischen Sprachen zu betrachten ist, oder ob sie sich möglicherweise einer anderen schon bekannten Sprachgruppe anschließen läßt —
5 eine Frage, die hier mit ein paar Worten erörtert werden muß, die aber bei dem heutigen vorläufigen Stande unserer Kenntnisse des Tocharischen ja leider nicht völlig gelöst werden kann.

In seiner Kelt. Gr. II, 673 f. spricht sich Pedersen über die Stellung des Tocharischen folgendermaßen aus: „Über die Beziehung
10 der tocharischen *-r*-Formen zu den italisch-keltischen hat Meillet sich zu wiederholten Malen geäußert, zuerst sehr skeptisch (Journal Asiatique, Mai-Juni 1911, S. 454), später zuversichtlicher (Revue du Mois XIV, Nr. 80, S. 142; MSL. XVIII, 10 ff.)[1]). Sollte der Zusammenhang sich wirklich endgültig bestätigen, so wäre dies meiner
15 Ansicht nach ein ganz entscheidender Beweis dafür, daß das Tocharische einst zum italisch-keltischen Sprachzweig gehört hat. Es verdient unter diesen Umständen Beachtung, daß Meillet, MSL. XVIII, 24, im Anschluß an Jacobsohn das bisher nur im Keltischen und Griechischen belegte ‚idg. *þ*‘ auch im Tocharischen wieder-
20 finden will“. Meines Wissens ist Pedersen der einzige Forscher, der den Gedanken der Zugehörigkeit des Tocharischen zu dem italo-keltischen Sprachzweig klar und deutlich ausgesprochen hat[2]); denn Meillet, Idg. Jahrb. I, 17 begnügt sich nach seiner Übersicht der bisherigen Resultate der tocharischen Sprachwissenschaft damit,
25 dieser Sprache eine Zwischenstellung zwischen den italo-keltischen Sprachen, dem Slavischen und dem Armenischen zuzuweisen — eine Ansicht, die Sommer mit Recht als ganz und gar nicht überzeugend bezeichnet.

Die Vermutung Pedersen's stützt sich vor allem auf die
30 ähnliche Entwicklung des Medio-Passivs auf *-r-* im Tocharischen und in den italo-keltischen Sprachen. Ich habe an anderer Stelle[3]) den Versuch gemacht zu zeigen, daß sich die verbalen *-r*-Formen des Tocharischen im wesentlichen völlig nach denselben Linien entwickelt haben wie in den italo-keltischen Sprachen; das Material
35 ist ja freilich bisher sehr spärlich, genügt aber m. E. völlig dazu, diese Ähnlichkeit auch im einzelnen zu erweisen. Dies ist nun, wie Pedersen mit Recht hervorhebt, ein äußerst wichtiger, ja, sogar entscheidender Beweisgrund beim Beurteilen der sprachlichen Stellung des Tocharischen; denn obwohl auch die indo-iranischen
40 Sprachen — und wahrscheinlich auch das Armenische — verbale *-r*-Endungen besitzen, so haben sich diese dort in völlig anderer Richtung entwickelt. Nur die italo-keltischen Sprachen und das

1) Siehe jetzt auch Idg. Jahrb. I, 16 f.

2) Doch vergleiche man auch Sommer, Krit. Erl. p. 5. Mündlich hat mir gegenüber Prof. Johansson zu wiederholten Malen denselben Gedanken ausgesprochen.

3) Vgl. Die verbalen *r*-Endungen der indog. Sprachen, p. 41 ff.

Tocharische besitzen ein ausgebildetes medio-passivisches *-r*-System, und man wird kaum umhin können, diese in so weit getrennten Sprachzweigen völlig gleichgeartete Entwickelung auf eine ältere gemeinsame zurückzuführen.

Ferner schließt sich ja das Tocharische in der Behandlung der Gutturalen der westlichen (*centum*-) Gruppe an; das von Jacobsohn bei Meillet, MSL. XVIII, 24 behandelte *ktsaitsanne* „vieillesse" paßt vortrefflich zu gr. *φθίνω* „schwinde hin", ir. *tinaim* „schwinde zusammen, verschwinde" und scheint somit wirklich die gleiche Behandlung des indogermanischen *þ* wie im Griechischen und Keltischen zu erweisen. Der Wortvorrat des Tocharischen ist leider noch zu geringfügig, um daraus irgendwelchen Schluß ziehen zu können; doch weist schon Meillet, Idg. Jahrb. I, 15 darauf hin, daß wir A *ālyek*, B *alyek* „alius" haben, was in derselben Weise gebildet ist, wie gr. *ἄλλος*, lat. *alius*, ir. *aile*, got. *aljis*, während das Altindische ja *anya-* hat usw. Das Wort für „Salz", das ja nur die europäischen Sprachen kennen, findet sich in der Form B *sālyi*; bei Smith, Tocharisch p. 19 finde ich *wälä*, *wl-* „Fürst, König", das er zunächst zu kelt. **ʒalo-* „mächtig, gewaltig" [1]) stellt. Eine nähere Prüfung des tocharischen Wortschatzes in bezug auf seine Beziehungen zu den westlichen, vorzugsweise den italo-keltischen Sprachen ist aber jetzt noch kaum möglich, kann auch an diesem Orte nicht vorgenommen werden.

Ich halte es aber schon jetzt für erwiesen, daß das Tocharische die stärksten Beziehungen zu den italo-keltischen Sprachen aufweist; beweisend ist natürlich dabei in erster Linie die eben behandelte Eigentümlichkeit des Verbalsystems. Dabei muß aber die Schlußfolgerung gezogen werden, daß entweder die Tocharer selbst — die Träger der tocharischen Sprache — der italo-keltischen Rasse angehörten, oder daß sie das Idiom eines zu einer sehr frühen Zeit hierher verpflanzten Zweiges dieser Rasse übernommen hatten. Gesetzt nun aber, die Tocharer wären selbst — was ja entschieden einfacher ist — ein abgespaltener Zweig des italo-keltischen Stammes, so können wir sie natürlich dann nicht als Italiker bezeichnen, da diese unseres Wissens niemals nach Osten, geschweige denn nach dem inneren Asien gewandert sind; nur die Kelten können hier ernsthaft in Betracht kommen. Angenommen aber, die Tocharer wären wirkliche Kelten gewesen, so stellen sich die Fragen: Ist es überhaupt irgendwie glaublich oder annehmbar, daß die Kelten jemals soweit nach Osten gekommen wären? Und ferner: Auf welchem Wege sind sie hierher gekommen, und läßt es sich wenigstens andeuten, daß Kelten in frühen Zeiten im inneren Asien aufgetreten sind?

Die erste Frage, die sich ja nur theoretisch abmachen läßt, darf wohl ziemlich unbedingt bejaht werden. Bei der unerhörten

---

1) In ir. *Cathal*, skymr. *Catgual* usw. Vgl. Fick, Wb.⁴ II, 262; Lidén, Festschr. E. Kuhn p. 142.

Expansion des Keltentums, die sich wahrscheinlich vom Anfang bis zur Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends vollzog[1]), wäre es nicht allzu befremdend, wenn sich ein einzelner Vorstoß sogar bis zum inneren Asien fortgesetzt hätte. Man erwidere nicht, daß wir von einer derartigen östlichen Wanderung der Kelten gar nichts wissen; streng genommen mag diese Einwendung wenigstens formell richtig sein, doch lassen sich einzelne Andeutungen unschwer auffinden, die auf eine frühe Anwesenheit der Kelten in Osteuropa und sogar in Asien hinweisen können.

Über die östlichen Wanderungen der Kelten ist die Literatur besonders während der letzten Zeit wenig ausgiebig gewesen. Was Much, PBrB. XVII, 1 ff. hervorhebt, geht über die Grenzen der keltischen Ansiedelungen in Deutschland kaum hinaus und hat für meinen jetzigen Zweck keine Bedeutung; zudem scheinen mir seine häufig auf sehr unsichere etymologische Namendeutungen aufgebauten Hypothesen bisweilen sehr abenteuerlich. Was Bremer in Pauls Grdr.² III, 776—781 bietet, betrifft ja vornehmlich die östlichen Gegenden von Deutschland; was darüber hinausgeht, ist hauptsächlich die Vermutung, daß die *Νευροί*, ein Volk, das nach den Angaben Herodots[2]) u. a. etwa zwischen den Karpathen und Dnjestr — in Galizien, Wolhynien und Podolien — saß, und die von Ptol. Geogr. III, 5 *Ναύαροι* genannt werden, eigentlich keltischen Stammes wären[3]). Diese Vermutung stützt sich einzig und allein darauf, daß ihr Name mit *Noricum, Norici, Noreia* zu verknüpfen wäre; sie würde aber die Anwesenheit einer keltischen Bevölkerung ostwärts der Karpathen schon im 5. vorchristlichen Jahrhundert beweisen. Schade nur, daß sich wohl niemand dazu entschließen wird, zugunsten dieser ganz und gar unsicheren Hypothese die alte, schon von Schafařik, Slav. Altert. I, 194 ff. zur Genüge begründete Ansicht von der slavischen Abstammung der *Νευροί*[4]) zu verlassen. Wertvolleres Material bringt allerdings Müllenhoff, DA. II, 209 ff.; doch die hauptsächlichste und reichhaltigste Sammlung des die östlichen Kelten berührenden Materials gibt Diefenbach, Celtica II, 120—308, ein Verfasser, der während der letzten Zeit offenbar ziemlich vernachlässigt worden ist[5]). Daß die Be-

1) Auf die nähere Zeitbestimmung der Keltenwanderungen durch d'Arbois de Jubainville u. a. kann natürlich hier nicht näher eingegangen werden.

2) IV, 51. 105. 125.

3) Hier scheint Bremer schon in Diefenbach, Celtica II, 227 f. einen nicht beachteten Vorgänger gehabt zu haben. Nach Schafařik, Slav. Altert. I, 389 wären die nach Ptol. Geogr. III, 5 in der Nähe der Weichselquellen wohnenden *Ὄμβρωνες* — aller Wahrscheinlichkeit nach ein keltisches Volk — mit den von Herodot IV, 49 wahrscheinlich in der Nähe der Karpathen lokalisierten *Ὀμβρικοί* identisch. Auch diese wären also Kelten gewesen.

4) Sie mit Zeuss, Die Deutschen u. ihre Nachbarst. p. 278 u. a. als Skythen (d. h. Iranier) zu betrachten, liegt offenbar kein Grund vor.

5) Daß z. B. Hirt, Die Indogermanen p. 613 f. dieses Werk nicht einmal erwähnt, muß doch eine gewisse Verwunderung erwecken.

handlung des Materials natürlich veraltet ist, darauf kommt es hier in erster Linie gar nicht an.

Auf S. 173 ff. gibt Diefenbach das ihm zugängliche Material über die Kimmerier wieder, das offenbar für die Beurteilung des Auftretens der Kelten im Osten von sehr großer Wichtigkeit sein muß. Jene *Κιμμέριοι*, die schon von Homer, Od. XI, 12 ff. namhaft gemacht werden, waren früher ein sagenhaftes Volk, das man sich irgendwo in den nebelhaften Gegenden der Unterwelt wohnend dachte (vgl. bei Homer die Worte: *Κιμμερίων ἀνδρῶν δῆμός τε πόλις τε | ἠέρι καὶ νεφέλῃ κεκαλυμμένοι* usw.) und noch ganz spät mit *χειμῶν* usw. zusammenbrachte[1]). Bessere Kunde über diese Kimmerier gab schon Herodot, der von I, 6 und IV, 11 an an mehreren Stellen ihrer Einfälle in Kleinasien im 7. vorchristlichen Jahrhundert und ihrer Vertreibung durch den lydischen König Alyattes gedenkt. Diese Kimmerier wohnten nun nach der Angabe Herodots vom Anfang an im östlichen Rußland an der Nordseite des Schwarzen Meeres und am Kimmerischen Bosporus, der nach ihnen benannt war[2]). Von dort aus wurden sie von den Skythen vertrieben, flohen die Westseite des Kaukasus abwärts und fielen (nach einigen schon um 700, nach anderen etwas später) in Medien und Kleinasien ein. Im allgemeinen scheint Herodot unter den „Skythen" hier wie sonst immer nur die pontischen, d. h. die in Europa angesiedelten Iranier[3]), zu verstehen; in IV, 11 hat er aber damit andere Nachrichten verbunden, die seine dort vorgetragene Ansicht in große Verworrenheit setzen. Nach diesem Passus wären nämlich die Skythen von den Massageten — die ostwärts vom Kaspischen Meere wohnten — vertrieben, über den Araxes[4]) gegangen, wären die östliche Seite des Kaukasus entlang ins Land der Kimmerier (im Norden vom Kaukasus) eingefallen, hätten diese von dort verdrängt und wären endlich nochmals über den Kaukasus nach Medien gezogen. Nach der allgemeinen Meinung ist nun diese Stelle so zu deuten, daß die Skythen, von denen Herodot hier spricht, eigentlich Saken — d. h. asiatische Skythen — waren, die er mit den europäischen verwechselt hat[5]); hier wäre also die Nachricht von der Vertreibung der Kimmerier durch die skolotischen Skythen mit der von einem (etwa gleichzeitigen) Einfalle der Saken in Medien kombiniert. Diese Ansicht ist ja

1) Vgl. z. B. Etym. M. *Χειμέριοι· ἀεὶ γὰρ ἐν χειμῶνί εἰσιν* usw.

2) Nach IV, 11 hätten sie sogar das ganze Land bis zum *Τύρας* (Dnjestr) innegehabt; diese Nachricht scheint aber auf der Anwesenheit gewisser Gräber, die man (wohl irrtümlich) den Kimmeriern zuschrieb, an diesem Flusse zu beruhen.

3) Vgl. Müllenhoff, DA. III, 1 ff. 101 ff.

4) Nach I, 202 versteht Herodot unter Araxes eine verworrene Vermischung des eigentlichen Araxes (im südlichen Kaukasus) mit den ihm nur sehr mangelhaft bekannten Oxus und Jaxartes.

5) Vgl. Hdt. VII, 64.

ganz wahrscheinlich; möglich wäre aber auch, daß Herodot bei seinen mangelhaften Kenntnissen des Kaspischen Meeres und der darin mündenden Flüsse die ganze Sache sozusagen umgedreht hat und eigentlich von einer Einwanderung der asiatischen Skythen — 5 denn aus Asien sind natürlich jene Iranier ebensowie die späteren Alanen und Osseten zurückgewandert — an der Nordseite des Kaspischen Meeres berichtet. Solche Horden könnten wohl von den Massageten über den Jaxartes getrieben worden und dann weiter nach Westen gewandert sein; sie wären dann über die Kimmerier 10 hergefallen und hätten diese z. T. sogar über den Kaukasus nach Medien verfolgt.

Auf diese sehr verwickelte Frage kann aber hier nicht weiter eingegangen werden. Das Wichtigste ist, daß Herodot die Kimmerier ganz scharf von den Skythen trennt, sie sogar in beständiger Feind- 15 schaft mit jenem Volke leben läßt. Auch spätere antike Verfasser geben sie m. W. niemals als Skythen an. Iranier waren sie also keinesfalls. Sie saßen aber gerade in einer Gegend, wo seit fast undenklichen Zeiten indogermanische Stämme seßhaft waren. Denn bis nach Südrußland dehnten sich die Indogermanen wohl schon 20 vor ihrer endgültigen Trennung aus[1]), und auf diesem Wege müssen in grauer Vorzeit die arischen Stämme auf ihrer Wanderung nach Asien gegangen sein. Slaven können die Kimmerier auch keineswegs gewesen sein, denn in so früher Zeit saßen die Slaven offenbar mehr westlich und nördlich; auch gibt es von Einfällen slavi- 25 scher Stämme in Kleinasien und Medien keine Anzeichen. Andererseits hausten aber Kelten einige Jahrhunderte später um Olbia an der Mündung des Borysthenes (Dnjepr) und Diefenbach, Celtica II, 284 f. bringt dies m. E. ganz richtig mit der früheren Anwesenheit der Kimmerier in jener Gegend in Verbindung. Diese Kelten 30 können sehr gut die Überbleibsel einer in früheren Jahrhunderten an der Nordseite des Schwarzen Meeres angesiedelten keltischen Bevölkerung gewesen sein[2]).

Dazu kommt nun die Frage über die Identität der *Κιμμέριοι* mit den aus späterer Zeit bekannten *Κίμβροι*. Diese hat auch in 35 Diefenbach einen entschiedenen Fürsprecher, und die antiken Zeugnisse, die er als Stütze seiner Theorie vorgebracht hat[3]), scheinen jedenfalls keinen Zweifel darüber zuzulassen, daß man im Altertum die Zusammenstellung *Κιμμέριοι — Κίμβροι* für mehr als eine zufällige Namensgleichheit betrachtet hat. Nun werden ja die 40 Cimbrer von Zeuss, l. c. p. 141 ff. ganz entschieden als Germanen betrachtet, und spätere Forscher sind ihm wohl in dieser Ansicht

1) Ich bemerke nur nebenbei, daß ich mich den Ansichten von Hirt u. a. über die Ursitze der Indogermanen im nördlichen und östlichen Mitteleuropa vorbehaltlos anschließe.

2) Vgl. auch Zeuss, Die Deutschen u. ihre Nachbarst. p. 61 f. 180 ff., der aber die Feinde von Olbia nicht als Kelten aufzufassen scheint.

3) l. c. p. 173 ff.

ziemlich einstimmig gefolgt[1]). Dabei übersieht man aber die äußerst wichtigen Zeugnisse aus den antiken Schriftstellern, die Diefenbach l. c. p. 187 ff. gesammelt hat, und die es, soviel ich verstehe, beinahe bindend beweisen, daß die Cimbrer eigentlich ein keltischer Stamm gewesen sind, obwohl vielleicht Teile derselben schon in früher Zeit germanisiert worden sind. Stellen wir also die von Diefenbach gewonnenen Resultate zusammen, nach denen einerseits die *Κιμμέριοι* eigentlich mit den *Κίμβροι* identisch waren, andererseits aber letztere ursprünglich nicht germanischer, sondern keltischer Nationalität waren, so folgt hieraus natürlich, daß auch die Kimmerier als Kelten zu betrachten sind, was auch durch die eben hervorgehobenen Betrachtungen als nicht unwahrscheinlich sich darstellt[2]).

Dann wären aber schon im 7. vorchristlichen Jahrhundert — oder vielleicht noch etwas früher — keltische Stämme an der Nordseite des Schwarzen Meeres und in der Nähe des Kaukasus seßhaft gewesen. Von diesen wären sogar Teile bis nach Medien und Kleinasien gedrungen. Bei solchen Verhältnissen liegt die Vermutung nicht fern, daß einzelne Vorstöße sich — nordwärts oder südwärts des Kaspischen Meeres — sogar bis nach dem inneren Asien hätten fortpflanzen können. Näher kann natürlich hier nicht auf diese schwierige Frage, die in ihrer ganzen Ausdehnung einer erneuten, gründlichen Behandlung bedarf, eingegangen werden; es muß aber m. E. zugestanden werden, daß schon durch das oben nach Diefenbach hervorgehobene Material die Möglichkeit einer Ausdehnung des Keltentums noch weiter nach Osten der Wahrscheinlichkeit weit näher gerückt worden ist.

Höchst sonderbar, aber wohl auch so ziemlich wertlos ist eine Notiz, die Diefenbach l. c. p. 164 aus einer späten Quelle[3]) angeführt hat, nach welcher Bojer, also eine echt keltische Völkerschaft, in der Schlacht bei Salamis 480 v. Chr. auf der Seite der Griechen gegen Xerxes gekämpft hätten. Freilich könnte ja hier eine alte Tradition vorliegen — darauf weiter zu bauen läßt man aber besser beiseite. Unzweifelhaft sind aber anderthalb Jahrhundert später die Beziehungen der Kelten zu Alexander dem Großen[4]), an dem sie zweimal Gesandtschaften abgehen ließen: zuerst nach dem Geten-Zuge, vgl. Arrian. I, 4 (nach Ptol. Lagi), das zweite Mal sogar nach Babylon nach der Rückkehr aus dem indischen Feldzuge, vgl. Diodor. XVII, 13; Arrian. VII, 15[5]). Es handelt sich hier nach

---

1) Vgl. z. B. Bremer, Pauls Grdr.² II, 793 mit Literatur.

2) In den Namen *Κιμμέριοι* und *Κίμβροι* hätten wir also wohl eine alte Benennung eines größeren Teiles der Kelten zu erblicken.

3) Diese ist die Epistola Themistoclis X, ein Machwerk eines Rhetors der späteren Kaiserzeit.

4) Vgl. Diefenbach, l. c. p. 122 ff.

5) Vgl. auch Just. XII, 13, der aber die Gesandtschaft der Kelten nicht ausdrücklich erwähnt.

den Quellen vornehmlich um die am Adriatischen Meere (*ἐπὶ τῷ Ἰονίῳ κόλπῳ*) seßhaften Kelten, doch vermutet Diefenbach wohl mit Recht, daß solche schon zu dieser Zeit weiter östlich in Thrakien wohnten. Da wir wissen, wie viele Keltentruppen in der Diadochenzeit und noch später im Vorderorient, Ägypten usw. als Söldner dienten[1], so liegt die Vermutung nicht fern, daß auch Alexander der Große auf seinen asiatischen Feldzügen keltische Soldtruppen mitbrachte, und daß diese sogar hie und da wenigstens vorübergehend kleinere Ansiedelungen hätten anlegen können. Urkundlich bestätigt ist aber diese Vermutung m. W. nicht[2].

Der größte historisch bezeugte Vorstoß des Keltentums gegen Osten begann aber wie bekannt schon in der Zeit bald nach dem Tode Alexanders. Nach Seneca Qu. N. III, 11: *fuit aliquando aquarum inops Hæmus; sed cum Gallorum gens a Cassandro obsessa in illum se contulisset et silvas cecidisset ingens aquarum copia apparuit* und Plin. n. h. XXXI, 4: *sicut in Hæmo obsidente Gallos Cassandro, cum valli gratia silvas cecidissent* wären die Galler, die aus Illyrien und Pannonien kamen, schon gegen Kassander († 298 v. Chr.) ins Feld gerückt. Doch meint schon Diefenbach l. c. p. 236 f., daß es sich hier nicht um eigentliche Kelten handelt, sondern um die mit ihnen verbündeten illyrischen *Αὐταριεῖς* oder *Αὐταριᾶται*, die nach Diodor. III, 29; XX, 19; Justin. XV, 2 von Kassander nach Makedonien und Moesien versetzt wurden, da sie sich wegen Hungersnot[3] in ihrem eigenen Lande nicht länger aufhalten konnten. Diese *Αὐταριᾶται* werden nun von Strabo VII, pp. 313, 315—18 wiederholt als Illyrier bezeichnet und ausdrücklich von den Kelten getrennt, weshalb wir wohl kein Recht haben, sie als keltischen Stamm in Anspruch zu nehmen. Ob somit die Kelten noch nicht mit Kassander in Krieg gerieten, mag ja ziemlich gleichgültig sein, da sie jedenfalls kaum mehr als ein Jahrzehnt später ihren großen Zug nach Griechenland und Kleinasien antraten.

Die Stellen der klassischen Verfasser über diesen berühmten Zug findet man bei Diefenbach l. c. p. 237 ff. angeführt[4]; sie brauchen hier keineswegs wiederholt zu werden. Bekanntlich gingen Teile des Gallerheeres nach der unglücklichen Expedition von Delphi unter Leonorius und Lutarius[5] bei Byzantium nach Kleinasien über und gründeten dort verschiedene kleinere Reiche, die sich kürzere oder längere Zeit hielten. Mehrere Jahrhunderte hindurch

---

1) Vgl. Diefenbach, l. c. p. 285 f.

2) Vgl. jedoch die vereinzelte Äußerung bei Diefenbach, l. c. p. 235.

3) Justin sagt: *qui propter ranarum muriumque multitudinem relicto patrio solo sedes quærebant.* Was den Namen betrifft, haben einige Hss. *Abderitas*, während Rühl *Audariatas* schreibt; richtig ist natürlich die LA. von Freinshemius, nämlich *Autariatas.*

4) Vollständige Sammlung und Besprechung der klassischen Stellen auch bei Contzen, Die Wanderungen der Kelten, Leipzig 1861, p. 209 ff.

5) Vgl. Liv. XXXVIII, 16 u. a.

lebten ja aber in Kleinasien verschiedene gallische — oder wie sie hier hießen galatische — Stämme, die von hier aus als Söldner bei verschiedenen Königen der vorderorientalischen Reiche weitschweifige Kriegszüge unternahmen. Nach Strabo IV, p. 187 ff. und anderen Verfassern waren die hauptsächlichsten drei Stämme der Galater die *Τεκτοσάγες*, *Τολιστοβώγιοι* und *Τροκμοί*, von denen erstere sich um Ancyra, also im eigentlichen Galatien, niedergelassen hatten, während die übrigen beiden Stämme wohl hauptsächlich in Bithynien, Paphlagonien und Phrygien hausten[1]). Von diesen kommen bekanntlich die *Τεκτοσάγες*, *Tectosagi* zu Caesars Zeit auch in Gallien und Germanien vor; was die *Τολιστοβώγιοι*, *-βόγιοι*, *Tolistobogi* oder *-boii* betrifft, so hängt der letzte Teil ihres Namens offenbar mit dem der aus Böhmen usw. bekannten *Boii* zusammen, während der erste Teil der Zusammensetzung zweifelhaft bleibt[2]). Die *Τρόκμοι*, *Trocmi* sind m. W. unter den westlichen Kelten nicht wiedergefunden worden. Von den übrigen Namen klingen jedenfalls *Ambitouti*, (*Ambitui*) und *Teutobodiaci* an bekannte keltische Wörter und Namen an.

Nach der allgemeinen Ansicht sind wohl die Galater, mit Ausnahme vereinzelter Söldnerzüge, nicht außerhalb der Grenzen Kleinasiens gekommen. Beweise dafür, daß sie weiter gedrungen sind, fehlen m. W. auch vollständig. Wer will aber bestimmt verneinen, daß bei den verworrenen Zuständen, die zu dieser Zeit im ganzen vorderen Orient und im Iran herrschten, nicht einzelne Haufen oder Stämme dieses kriegerischen Wandervolkes weiter nach Osten hätten ziehen und sogar das innere Asien erreichen können? Gewißheit können wir hier leider nicht erzielen; die Möglichkeit oder sogar Wahrscheinlichkeit einer solchen Wanderung steht bei der ungeheueren Expansionskraft der Kelten gerade zu dieser Zeit m. E. immer offen[3]).

---

1) Nach Plin. n. h. V, 32, 42 waren freilich die galatischen Stämme sehr zahlreich; es heißt dort folgendermaßen: *simul dicundum videtur et de Galatia, quæ superposita agros maiore ex parte Phrygiæ tenet caputque quondam eius Gordium. Qui partem eam insedere Gallorum, Tolistobogi et Voturi et Ambitouti vocantur, qui Mæoniæ et Paphlagoniæ regionem, Trocmi. Prætenditur Cappadocia a septentrione et solis ortu, cuius uberrimam partem occupavere Tectosages et Teutobodiaci. et gentes quidem hæ; populi vero ac tetrarchiæ omnes numero CXCV. Oppida Tectosagum Ancyra; Trocmorum Tavium; Tolistobogorum Pessinus. Præter hos celebres Actalenses, Arasenses, Comenses, Didienses, Hierorenses, Lystreni, Neapolitani, Oeandenses, Seleucenses, Sebasteni, Timoniacenses, Thebaseni. Attingit Galatia et Pamphyliæ Carbaliam et Milyas, qui circa Barim sunt, et Cyllanticum et Oroandicum Pisidiæ tractum, item Lycaoniæ partem Obizenen.*

2) Ptol. Geogr. V, 3 erwähnt in ihrem Lande *Τόλαστα Χώρα*, was aber nicht viel zu besagen hat. Möglicherweise dürfen wir in dem Namen einen Superlativ, der irgend eine Eigenschaft ausdrückt, erblicken.

3) Lehrreich ist, was Justin. XXV, 2, 8—10 über die nach Asien ziehenden Galler sagt: *quanquam Gallorum ea tempestate tantæ fecunditatis*

Die Ausbreitung der Kelten nach Osten ist wahrscheinlich eine frühere und größere gewesen, als man es im allgemeinen anzunehmen geneigt ist. Wenn nun also die Tocharer, die im zweiten vorchristlichen Jahrhundert den Chinesen unter dem Namen *Yüe-chi* bekannt 5 waren, mitten in Zentralasien wohnten und von dort aus nach Südwesten auswanderten, um sich endlich um 130 v. Chr. dauernd in Sogdiana und vor allem Baktrien niederzulassen, wirklich eine Sprache redeten, die unzweifelhafte Merkmale eines keltischen Idioms trägt, und sie also selbst aller Wahrscheinlichkeit nach Kelten ge-10 wesen sind, so wäre dies freilich ziemlich überraschend, aber keineswegs völlig undenkbar. Die Möglichkeit liegt nämlich immer nahe, daß schon in ganz früher Zeit einzelne Stämme der Kimmerier weiter nach Osten gedrungen seien und sich den Weg über die Wolga und nordwärts des Kaspischen Meeres nach Asien gebahnt 15 hätten. Waren sie dahin gekommen, so gab es für weitere Wanderungen und Ausbreitung wohl nur einen Weg, der ziemlich offen stand, nämlich der genau östliche über die Kirgisensteppe und weiter nach dem eigentlichen Zentralasien hinein. Denn zwischen dem Kaspischen Meere und dem Aralsee wohnten die iranischen Daher 20 und dort und am Südufer des Jaxartes die ungemein streitbaren Massageten, die sich jeden Feind vom Leibe zu halten wußten; und hinter ihnen lag schon zu dieser Zeit das mächtig aufblühende Perserreich. Es wäre ja auch möglich, daß keltische Einwanderer viel später aus dem Galaterreich hinein nach Zentralasien gezogen 25 wären; doch ist dies aus mehreren Gründen unwahrscheinlich. Denn teils war der Weg über Medien, Parthien, Baktrien und Sogdiana, den sie dann hätten einschlagen müssen, ungemein schwierig, da hier überall mächtige Reiche — das der Seleukiden, das Parthische und das Griechisch-baktrische — ihnen im Wege lagen, die durch-30 schritten werden mußten; teils wurde das Reich der Galater in Kleinasien erst im Jahre 278 v. Chr. gegründet und die großen Kämpfe der *Hiung-nu* und *Yüe-chi* mitten in Zentralasien, welche die Auswanderung letzteren Volkes veranlaßten, begannen kaum 100 Jahre später — ein Zeitraum, der zu knapp zu sein scheint, 35 wenn man bedenkt, daß die *Yüe-chi* wenigstens ein halbes Jahrhundert brauchten, um sich von der Grenze Chinas nach dem Oxus zu versetzen. Wichtige Gründe scheinen mir also dafür zu sprechen, daß die Wanderung von der Nordküste des Schwarzen Meeres ausging und von dort aus dem Nordrand des Kaspischen Meeres folgte, 40 um dann weiter so ziemlich genau östlich fortzugehen [1]). Was den

---

iuventus fuit, ut Asiam omnem velut examen aliquod implerent. denique neque reges Orientis sine mercennario Gallorum exercitu ulla bella gesserunt, neque pulsi regno ad alios quam ad Gallos confugerunt. tantus terror Gallici nominis et armorum invictæ felicitatis erat, ut neque hi maiestatem suam tutam neque illi amissam recuperare se posse sine Gallica virtute arbitrarentur.

1) Wenn Feist, Kultur, Ausbreit. u. Herkunft d. Indogerm. p. 519 die

Zeitpunkt betrifft, so kann er ja natürlich nicht einmal annähernd bestimmt werden; da aber die *Yüe-chï* wenigstens um 200 v. Chr. an der Westgrenze Chinas seßhaft gewesen sein müssen, so darf wohl die Anfangszeit der Wanderung einige Jahrhunderte früher verlegt werden. 5

Wenn nun *Yüe-chï* der ältere Name des Stammes ist, der später als *Τόχαροι*, *Tu-huo-lo* bekannt wurde, und wenn nun diese *Yüe-chï*, wie ich hier wahrscheinlich zu machen gesucht habe, wirklich aus Europa nach Zentralasien ausgewanderte Kelten waren, so liegt es nahe zu vermuten, daß in dem Namen *Yüe-chï* die 10 chinesische Transkription eines alten Keltennamens steckt. Was für einer das wohl sein könnte, läßt sich kaum vermuten; es ist aber oben [1]) hervorgehoben worden, daß die Grundform des ersten Teiles des chinesischen Namens früher etwa **ngwiet-* oder **ngüet-* gelautet haben mag. Man hat an einen Zusammenhang mit den 15 *Getæ* gedacht, die Geten waren aber leider keine Kelten. Es gab aber unter den Kelten Mitteleuropas einen alten Stamm namens *Gothini*, der schon zur Zeit des Tacitus von benachbarten Stämmen völlig unterjocht worden war, früher aber wahrscheinlich größere Macht besessen hatte [2]). Ob nun dieser Name unter den Kelten 20 alt war? Und ob er mit den *Yüe-chï* in Verbindung gesetzt werden könnte? Alles Fragen, die ich leider nicht zu beantworten vermag.

Nach dem, was ich jetzt in aller Kürze auseinandergesetzt habe, möchte ich doch die Vermutung wagen, daß die *Yüe-chï*, 25 die späteren *Τόχαροι* oder *Tu-huo-lo*, ein nach Zentralasien verschlagener keltischer Stamm waren, die später in Baktrien ein eigenes Reich gründeten, und denen die Sprache, die wir „Tocharisch“ nennen, mit Recht zugeschrieben wird. Zu der Zeit, wo sie 30 in Baktrien festen Fuß faßten, standen sie unter der

---

Möglichkeit einer Auswanderung der Tocharer aus Europa — d. h. die Möglichkeit, daß die Tocharer „Westeuropäer“ waren — aus dem Grunde bestreitet: „daß uns keinerlei Nachrichten über das Zurückströmen eines westindogermanischen Stammes . . . bis nach Zentralasien vorliegen, obwohl unsere Kunde von den Völkerbewegungen über das Ägäische Meer und nördlich des Schwarzen Meeres fast bis zum Beginn des letzten Jahrtausends v. Chr. zurückreicht“, so ist das wenig überzeugend. Denn was wissen wir eigentlich von den „Völkerbewegungen nördlich des Schwarzen Meeres“ in dieser frühen Zeit? Nicht mehr, als was wir aus Herodot und aus ganz fragmentarischen Notizen späterer Quellen zusammenstellen können; und wenn man auch Herodot nicht hoch genug schätzen kann, so weiß doch jedermann, daß seine Kenntnisse gerade von der Gegend des Kaspischen Meeres und was dahinter lag in mehr als einer Beziehung mangelhaft waren. — Für Feist liegt ja übrigens (p. 520 ff.) die Urheimat der Indogermanen in Transoxiana, was wohl nicht mehr ernsthaft widerlegt zu werden braucht.

1) Vgl. S. 375.

2) Vgl. Zeuss, Die Deutschen u. ihre Nachbarst. p. 122 f. 171; Diefenbach, Celtica II, 217 f.

Herrschaft eines iranischen Stammes, das waren die *Ἄσιοι* oder *Asiani*, die Vorfahren der späteren Alanen[1]).

Ich habe nur ein paar Worte hinzuzufügen. Manchen, oder vielleicht den meisten Forschern wird der Gedanke der Anwesen-
5 heit keltischer Stämme in einem so fernen Gebiet unzweifelhaft allzu kühn vorkommen. Doch ist dabei auch eine neuentdeckte anthropologische Tatsache wohl zu beachten.

Die Tocharer gründeten ihr eigenes Reich in Baktrien, breiteten sich aber bald weiter ostwärts über die Pamirgegend und das west-
10 liche Indien aus, wo die Dynastie der Kuṣaṇas herrschend wurde. Nun fand der französische Missionar P. Benedict Goës[2]), der im Jahre 1603 den Pamir durchreiste, in den Westabhängen des Belur-tag eine Bevölkerung mit blonden Haaren und Bärten, die er ihrem Aussehen nach nur mit den Belgiern, also einer keltischen
15 Rasse, vergleichen konnte. Diese Aufsehen erregende Behauptung ist in der letzten Zeit teils durch d'Ujfalvy und teils durch die anthropologischen Untersuchungen des Dänen S. Hansen[3]) bestätigt worden. Letzterer führt verschiedene Zeugnisse über Haarfarbe, Augen und Teint der Pamirbewohner an, zeigt aber vor
20 allem, daß die Schädelmaße und da wieder der Index der Schädelbreite aufs genaueste zu den entsprechenden Zahlen stimmt, die wir bei dem keltischen Typus hauptsächlich in gewissen Gegenden von Frankreich und Belgien vorfinden. Seine Ausführungen können hier nicht näher behandelt werden; wer will, mag sie bei ihm
25 selbst nachlesen.

Soviel scheint mir aber aus diesen Untersuchungen unschwer gefolgert werden zu können, daß der ausgeprägt keltische Typus dieser seit sehr alten Zeiten in strengster Abgesonderheit lebenden Stämme den Gedanken an einen alten und kräftigen Zusatz keltischen
30 Blutes gerade in dieser Gegend nicht unglaublich, sondern vielmehr sehr wahrscheinlich macht.

---

1) S. oben S. 365.
2) Zitiert bei Ritter, Erdkunde VII, 421.
3) Publiziert bei Olufsen, Through the unknown Pamirs, London 1904, p. 217 ff.

Bemerkungen zu den Šīr hamma'ălōt.

Von

Franz Praetorius.

Aus welchem Grunde jeder einzelne der Psalmen 120—134 שִׁיר הַמַּעֲלוֹת heißt, vermag ich ebensowenig zu sagen, wie die früheren Erklärer. Indes weise ich auf die unten folgende Bemerkung zu 130, 1 hin, wo man wenigstens einen schwachen Ansatz zu einer Erklärung findet. Mit Ausnahme von Ps. 124 und 132 sind diese Psalmen sämtlich in den gewöhnlichen Pentametern gedichtet, mit meist schwacher Cäsur nach dem dritten Fuß.

120. Das in v. 2 und 3 vorkommende לָשׁוֹן רְמִיָּה war schon den Alten nicht ganz klar. Ein Glossator erklärte es durch שְׂפַת שָׁקֶר, scheint also statt לָשׁוֹן den Stat. constr. gedacht zu haben. Streicht man die Glosse מִשְּׂפַת שָׁקֶר, so erscheint in v. 2 der zweite Pentameter. In v. 3 ist das erste לָךְ zu streichen.

Am meisten Schwierigkeiten hat von jeher v. 5 gemacht. Zunächst streiche ich שָׁכַנְתִּי, das als Glosse zugefügt worden ist, um den Sinn der homonymen Buchstabengruppe גרתי festzulegen. Ebenso ist Hos. 10, 5 שכן zu יָגוּרוּ zugefügt worden. Für מֶשֶׁךְ lese ich שָׁם כְּ' „wehe mir, daß ich dort (wo so schlimmes vor sich geht) wie ein Fremdling wohnen muß, wie in den Zelten von Qedar". Vermutlich wird עִם erst eingeschoben worden sein, nachdem שָׁכַנְתִּי dem Texte einverleibt worden war; כְּ dürfte einst unmittelbar vor אָהֳלֵי gestanden haben.

Das in v. 7 störende וְכִי scheint Randbemerkung zu v. 5 gewesen zu sein. Nachdem שָׁכַנְתִּי dem Texte einverleibt worden war, wollte jemand das syntaktische Verhältnis des Wortes durch וְכִי klarstellen. Vom Rande aus ist וְכִי dann in eine falsche Stelle des alten Textes geraten. Von לַמִּלְחָמָה mag man das erste לַ getrost streichen.

121. הֶהָרִים in v. 1 ist trotz aller Deutung befremdlich. Ich

denke, im ursprünglichen Texte wird gestanden haben אֶל־הַמָּרוֹם, vielleicht auch nur אֶל־מָרוֹם. Daß יָבֹא als späterer Zusatz zu streichen ist, war mir klar geworden, bevor ich auf Budde's gleiche Erkenntnis gestoßen war (ZAW. 1915, 193).

In v. 2 hatte ich, gleichfalls in Übereinstimmung mit Budde, עֶזְרֶךָ vermutet. Daß in v. 2 ein Wort zu streichen ist, ist klar; ich möchte aber nicht עִם, sondern den Gottesnamen streichen. Erst von v. 5 an scheint das Gedicht in der Nennung des Gottesnamens zu gipfeln.

In v. 3 vermute ich mit Budde Suffixe der 1. Person.

In v. 5 ist das zweite יְהוָה zu streichen (oder צִלְּךָ?). Aber das Partizip שֹׁמְרֶךָ möchte ich nicht in das Imperfekt ändern: Der v. 3 und 4 mit Namen noch nicht genannte שׁוֹמֵר soll hier zuerst mit Namen genannt werden. Im Folgenden tritt dann dieser Namen selbst ohne weiteres als Subjekt ein. Ich möchte den Gottesnamen auch nicht aus v. 8 streichen; wohl aber möchte ich וּבוֹאֶךָ streichen, das ein späterer ergänzend zugeschrieben haben dürfte. Sept. hat in umgekehrter Reihenfolge בּוֹאֲךָ וְצֵאתְךָ gelesen. Das deutet zwar nicht mit Sicherheit, wohl aber mit einiger Wahrscheinlichkeit darauf hin, daß בּוֹאֲךָ ursprünglich nicht dem Texte angehört hat, sondern erst später bald hier bald dort eingeschoben worden ist. Auch sachlich scheint mir wohl צֵאתְךָ zu dem מֵעַתָּה וְעַד־עוֹלָם gut zu passen, nicht aber so zwanglos בּוֹאֲךָ, das ja schon abgeschlossen ist.

122. In v. 1 und 2 etwas zu ändern, sehe ich keinen Grund. Wohl aber in v. 3. Für חֻבְּרָה hat Sept. ein Nomen gelesen: μετοχή. Und ich glaube, daß hier in der Tat ein Nomen an Stelle der überlieferten Verbalform einzusetzen ist: „O Jerusalem, du wiedererbaute, als eine Stadt, deren Bevölkerung mit ihr zusammen ist!" Also als eine Stadt, die nicht mehr menschenleer ist. Der Sinn ist klar und wird durch die folgenden beiden Verse fortgesetzt. Ich denke dabei an חבר היהדם der jüdischen Münzen.

V. 4 „Denn dort sind heraufgezogen Stämme, um Jahwe zu preisen." Das unbestimmte שְׁבָטִים gab den Glossatoren Veranlassung zu den Bestimmungen שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל und עֵדוּת לְיִשְׂרָאֵל, die wir jetzt, leicht verändert, hinter שְׁבָטִים lesen. Auch לְשֵׁם halte ich für späteren Einschub; jedenfalls würde die Leichtigkeit des Metrums durch Streichung von לְשֵׁם sehr gewinnen.

Warum sie Jahwe preisen wird im folgenden Verse gesagt: „Weil man dort Throne für das Haus Davids wieder hergestellt

hat." Für שָׁמָּה יָשְׁבוּ lese ich שָׁם הֹשִׁיבוּ. כִּסְאוֹת לְמִשְׁפָּט ist als Glosse zu streichen; das Wort מִשְׁפָּט saß den späteren Glossatoren sehr lose.

Die beiden Glieder von v. 6 haben in Sept. umgekehrte Reihenfolge. Das ist vielleicht ein Hinweis darauf, daß die beiden Sätzchen, die jetzt den sechsten Vers ausmachen, einst als Glossen am Rande gestanden haben, ohne feste Ordnung zu einander. Und zwar als Glossen zu v. 7. Denn nicht nur der Sinn beider Verse ist identisch, sondern nahezu auch die Worte sind es. Ich halte v. 6 daher für unecht, obwohl er in der überlieferten Gestalt auch als Pentameter gelten könnte. Näheres zeigt die Vergleichung mit v. 7.

V. 7 „Möge Frieden in deinen Zelten sein, Ruhe in deinen Palästen!" בְּחֵילֵךְ „in deiner Mauer" befremdet als Parallelglied zu בְּאַרְמְנוֹתָיִךְ „in deinen Palästen". Ich halte בחילך für verschrieben aus באהליך. Diese Verbesserung finden wir ja auch in der Glosse אֹהֲבָיִךְ v. 6[b], die man ja längst als Schreibfehler für אֹהָלָיִךְ erkannt hat. יִשְׁלָיוּ hat ursprünglich gar nicht zu אֹהֲבָיִךְ gehört, sondern ist Paraphrase von שַׁלְוָה gewesen. Zufällig haben sich diese beiden Glossen zusammengefunden und sehen nun wie ein Satz aus. V. 6[a] „grüßet Jerusalem!" gibt den wesentlichen Inhalt von v. 7 wieder.

In v. 8 ist בָּא des Metrums wegen zu streichen.

123. In v. 2[a] ist die Mitte vom zweiten עֵינֵי an bis גְּבִרְתָּהּ zu streichen.

V. 3 wäre in der überlieferten Gestalt zwar erträglich, indes möchte ich רַב doch lieber streichen. Ich denke, das Wort wird aus רַבַּת v. 4[a] hergeholt sein. Denn, wie mir scheint, sollte v. 4 zunächst durch רַבַּת eine Steigerung des in v. 3[b] ausgesprochenen Gedankens bringen, sodann eine Vervollständigung desselben durch Angabe der Ursache. Jedenfalls fließt der Vers ohne רַב metrisch leichter, wenngleich כִּי bis auf den einfachen Konsonanten *k* verkürzt werden kann.

V. 4 ist ursprünglich ohne direktes Objekt gewesen; dasselbe war für den Leser aus בּוּז v. 3[b] leicht zu entnehmen. Aber spätere Leser haben doch noch ein direktes Objekt zugefügt, dieser הַלַּעַג, jener הַבּוּז. Diese beiden Worte sind aus dem Verse zu entfernen. Der Vers bringt neu die Ursache des Gesättigtseins, nämlich לִגְאֵיוֹנִים. Dieses Wort ist schon früh verschrieben und dadurch unklar geworden. Ein Glossator erklärte es durch הַשַּׁאֲנַנִּים; eine andere als Qĕrē erhaltene Lesart zerlegte die Lautgruppe in zwei Wörter.

Betrachtet man übrigens die Buchstabenzeichen der beiden Wörter גאיונים und שאננים und bedenkt, daß das aus גאיונים für gewöhnlich hergestellte גְּאֵיוֹנִים ein an sich schon verdächtiges ἅπ. λεγόμενον sein würde, so erhebt sich die Vermutung, daß שַׁאֲנַנִּים nicht erklärende Glosse zu גְּאֵיוֹנִים sein könnte, sondern Wiederherstellung des verschriebenen Wortes in das richtige לְשַׁאֲנַנִּים. Ich bin nicht imstande, mich für das eine oder das andere zu entscheiden. Das aber ist sicher, daß entweder das eine oder das andere aus dem Texte weichen muß.

124. Es scheint bisher nicht erkannt worden zu sein, daß dieses Gedicht der Ma'alōt-Sammlung nicht in Pentametern gedichtet ist, sondern in sechshebigem Metrum. Aber die einzelnen Verse dieses Versmaßes (die übrigens genau mit den masoretischen Versen zusammenfallen) zeigen eine verschiedene Bauart. Nur v. 4 ist ein charakteristischer Doppeltrimeter, aus je einem vollständigen Satze in jeder Vershälfte bestehend. Diesem am nächsten würde v. 1 kommen, wenn hier nicht das auslautende *ū* von לָנוּ bereits als Eingangssenkung zu dem folgenden Fuße gehörte. Dadurch wird die Cäsur zwischen den beiden Sätzen aufgehoben. Ich verstehe den Vers: *lūlḗ yahwḗ šayā lánū yṓmar nā́ yisraḗl* (vielleicht *yahwḗš hayā* . . .). Nur schwache Sinneseinschnitte nach dem dritten Fuße liegen vor in v. 2. 3. 5. 7. 8. Verdeckung der alten Cäsur in v. 6; dem entsprechend hat sich in diesem Verse eine Fuge nach dem ersten Fußpaar gebildet. Solchen Mischungen der Bauart des sechshebigen Metrums begegnen wir hier ja nicht zum ersten Male.

Der Psalm dürfte uns fast ganz unversehrt überliefert sein. Nur in v. 7 zeigt er einen Einschub: Die letzten vier Worte des masoretischen Verses werden vom Metrum ausgestoßen.

Über den Bau von v. 1 ist oben bereits andeutungsweise gesprochen. Das Metrum verlangt für שֶׁהָיָה v. 1 und 2 eine erleicherte Aussprache, jedenfalls keine dreisilbige wie auf dem Papier; also entweder mit Aufgabe des *h šāyā*, oder mit Anschluß des שֶׁ an das vorhergehende Wort: *lūlḗ yahwḗš hayā lánū*. Man hat שֶׁ ja auch ganz streichen wollen. Das auslautende *ū* von לָנוּ kann man im zweite Verse ebenso auffassen wie im ersten, also als Senkung, zum folgenden Fuß gehörig; man kann es aber auch ausstoßen, da בְּקוּם ja bereits mit einer Eingangssenkung versehen ist. אֹיֵב für אָדָם?

In v. 5 hat Budde vorgeschlagen (ZAW. 1915, 193) הֲמוֹן

הַזֵּדִים zu lesen für הַמַּיִם הַזֵּידוֹנִים. Dieser Vorschlag scheitert am Metrum: Es würde ein Fuß fehlen.

In v. 6 gehört das auslautende *ū* von נְתָנָנוּ als Senkung zum folgenden: *barúk yahwę́ šelló netanánū ṭárf lešinnę́m.*

In v. 7 ist הַיּוֹקְשִׁים zu lesen mit dem Artikel, wie in Sept. 5

125. Der erste Pentameter endet mit לְעוֹלָם. So auch Budde, ZAW. 1915, 193. Aber יֵשֵׁב ist als müßiger Zusatz zu לְעוֹלָם zu streichen; לְעוֹלָם hängt fest am Vorhergehenden.

Der zweite Pentameter ist in v. 2ª enthalten. Das überlieferte הָרִים erscheint mir recht töricht zu sein; ich vermute dafür צָרִים, 10 vgl. Am. 3, 11. Durch das vorhergehende הַר konnte ein Abschreiber wohl zur Verschreibung verleitet werden. Das zweite סָבִיב ist eine falsche Wiederholung, die den Sinn des ursprünglichen וַיהוָה לְעַמּוֹ nicht verbessert. V. 2ᵇ ist als frommer Zusatz gleichfalls zu streichen.

Den bereits von anderen vorgeschlagenen Verbesserungen in 15 v. 3 הָרֶשַׁע, יָנִיחַ schließe ich mich an, halte aber außerdem noch הַצַּדִּיק für notwendig, um den dritten Pentameter wieder zu gewinnen. Der Plural dieses ersten הַצַּדִּיקִים mag durch das zweite הַצַּדִּיקִים veranlaßt worden sein. Und von לְמַעַן an ist der dritte masoretische Vers lediglich eine spätere Erweiterung, die übrigens 20 verschiedene Auffassung zu vertragen scheint.

In v. 4 scheint der vierte Pentameter unversehrt erhalten zu sein.

V. 5 enthält die letzten beiden Pentameter des Gedichtes, wie es scheint unversehrt. Eigentümlicherweise besteht starke Sinnes- 25 bindung zwischen beiden Pentametern.

126. Es scheint mir wohl möglich, daß dieser Psalm ein Wechselgesang sei; v. 4 ff. von einer ersten Stimme gesungen, v. 1 ff. von einer zweiten. Unglücklicherweise mag nun der Psalm bei der letzten Redaktion so angeordnet worden sein, daß das von der ersten 30 Stimme Gesungene, also das inhaltlich auch Vorangehende hinter das von der zweiten Stimme Gesungene, also das inhaltlich auch Folgende gestellt worden ist. Aber notwendig ist diese Annahme nicht; es kann sich auch um zwei verschiedene שְׁבוּת handeln, eine frühere und eine gegenwärtige. 35

Am Schluß von v. 1ª ist שְׁבוּתֵנוּ zu lesen für das überlieferte, gegen das Metrum verstoßende שִׁיבַת צִיּוֹן. Das von mir eingesetzte שְׁבוּתֵנוּ wiederholt das gleiche Wort in v. 4ª. Starke Bedenken habe ich gegen כְּחֹלְמִים v. 1ᵇ. Sept. ὡς παρακεκλημένοι hat un-

gefähr כנחמים gelesen, der Text war also schon früh in Unordnung und Unsicherheit. Ich vermute, daß שְׂמֵחִים zu lesen ist, wie v. 3b.

Der zweite Pentameter steckt in v. 2 bis רִנָּה; er scheint unversehrt zu sein. Der dritte Pentameter ist in dem Reste des Verses enthalten. Daß hier etwas zu streichen ist, ist sicher und längst erkannt: Ich streiche עִם־אֵלֶּה. „Damals sprach man unter den Völkern: „Jahwe hat großes getan". Nämlich „an diesen selbst" wollte der Glossator sagen und hat damit den Sinn des Glossierten m. E. richtig getroffen. Aber die Völker haben sich geirrt. Denn in v. 3 heißt es „Er hat großes getan a n u n s". Daß in v. 3 יְהוָה zu streichen ist, ist längst erkannt. Dann erscheint der vierte Pentameter.

V. 5 ist als erklärende Glosse zu v. 6 zu streichen.

V. 6 enthält den sechsten und siebenten Pentameter. Man hat den sechsten durch Streichung von לָשֵׂא und Veränderung von מֶשֶׁךְ in משֵׁךְ längst wieder in Ordnung gebracht. Der siebente scheint unversehrt überliefert zu sein.

127. In v. 1 liegen zwei fast unversehrte Pentameter vor. Nur בוֹ ist als Dittographie von בּוֹנָיו zu streichen; auch Sept. hat בוֹ nicht gelesen. Daß für בּוֹנָיו ursprünglich בּוֹנִים im Texte gestanden, ist wahrscheinlich.

Stärker ist v. 2 verunstaltet worden. Zunächst glaube ich für מַשְׁכִּימֵי den häufig gebrauchten Infinitiv הַשְׁכֵּם einsetzen zu müssen, den Sept. *τοῦ ὀρθρίζειν* noch gelesen hat. Durch das vorhergehende ם von לָכֶם dürfte die Verschreibung in מַשְׁכִּמֵי begünstigt worden sein. Als Glossen zu streichen ist der mittlere Teil des masoret. Verses von מְאַחֲרֵי bis הָעֲצָבִים und das Schlußwort שֵׁנָא. מאחרי denke ich, wird als Partizip gemeint sein, nicht als Präposition (obwohl Sept. *μετὰ τὸ καθῆσθαι* das Wort so auffaßt) „die welche das Sitzen hintenansetzen": Die beiden Worte מְאַחֲרֵי שֶׁבֶת schließen sich in ihrer Form bereits der sekundären Lesart מַשְׁכִּימֵי קום an. Eine zweite Glosse ist אֹכְלֵי לֶחֶם הָעֲצָבִים „die welche das Brot der Mühsal essen"; auch sie schließt sich in ihrer Form dem sekundären Text an. Diese Glossen sind bereits auch in Sept. eingedrungen, obwohl Sept. das Glossierte, wie erwähnt, in ursprünglicher Form erhalten hat.

Für die Worte כֵּן יִתֵּן לִידִידוֹ lese ich כִּי יִתֵּן יהוה. Der ganze Vers besagt also: „Umsonst für e u c h ist es früh aufzustehn, denn J a h w e gibt". כֵּן beizubehalten scheint mir zwar möglich, aber nicht wahrscheinlich.

Das Schlußwort שֵׁנָא ist aus שָׁוְא verändert worden. Vielleicht hat ein skeptischer Spötter שָׁוְא gerade an dieser Stelle zugefügt, um seinem Zweifel Ausdruck zu geben, ob Jahwe wirklich gebe, auch wenn man nicht früh aufsteht.

Ich sehe keinen Grund, die folgenden Verse als selbständiges Gedicht vom Vorhergehenden abzutrennen. Nachdem der Dichter in den ersten beiden Versen dreimal erklärt hat, daß Jahwe allein alles tut, sagt er nun im dritten Verse, daß auch die Kinder Jahwes „Eigentum" sind. Darauf scheint das ganze Gedicht vielmehr hinzuzielen. Durch הִנֵּה weist der Dichter auf das hin, was ihm Hauptsache ist. Übrigens ist הִנֵּה auszuschalten, aber nicht zu streichen. Dagegen ist שָׂכָר zu streichen. שָׂכָר ist Glossierung des an sich etwas eigentümlichen, aber im Zusammenhange des Gedichtes sehr verständlichen Ausdruckes נַחֲלַת.

V. 4 scheint völlig in Ordnung zu sein. Vielleicht auch v. 5, der zwei Pentameter enthält. Mit מֵהֶם endet der erste Pentameter dieses masoretischen Verses. Daß מֵהֶם etwa *mēm* zu sprechen sei, glaube ich nicht; denn das ה ist ja im Grunde verdoppelt. Ich halte also hier die Aussprache *mēhēm* für wahrscheinlich. Auf הַגֶּבֶר, das in Sept. fehlt, möchte ich gern verzichten; es wird Wiederholung von גִּבּוֹר in v. 4 sein. Die Assonanz אַשְׁרֵי, אֲשֶׁר, אַשְׁפָּתוֹ tritt ohne הַגֶּבֶר schärfer hervor. Assonanz mit שׁ auch v. 1ᵇ. Im Schlusse des masoretischen Verses, der von לֹא an den letzten Pentameter des Gedichtes enthält, sind Änderungen mindestens nicht notwendig.

128. Es scheint mir nicht nötig, in v. 1 irgend etwas zu ändern. Das zwischen zwei andern ה stehende ה des Artikels in הַהֹלֵךְ mag vielleicht zu streichen sein; aber sicher läßt sich das m. E. nicht entscheiden.

Nachdem der Dichter in v. 1 einen allgemein gültigen Satz ausgesprochen hat, wendet er sich in v. 2 und 3 an eine einzelne Person, an der sich die Richtigkeit dieses Satzes in der Gegenwart bewahrheitet. Ich glaube, daß auch in diesen beiden Versen nichts zu verändern ist; die Konsonantenhäufung *blš* in סָבִיב לְשֻׁלְחָנֶךָ ist zu ertragen.

In v. 4—6 zieht der Dichter aus der gegenwärtigen Wahrheit Schlußfolgerungen und Wünsche für die Zukunft dieser Person. In v. 4 möchte ich הִנֵּה wieder für eine (nicht zu streichende) Ausschaltung halten; dann fällt die Cäsur hinter גָּבֶר, und der Pentameter ist leichtflüssig.

Aus v. 5 sind die Worte וּרְאֵה בְּטוּב יְרוּשָׁלָםִ zu entfernen. Diese Worte sind Glosse zu שָׁלוֹם עַל־יִשְׂרָאֵל in v. 6. Diese letzteren Worte schließen das Gedicht in einer etwas befremdlichen Weise ab; man sieht jedenfalls nicht klar, wie sie zu beziehen sind. Da 5 hat sie nun der Glossator durch ein zweites וּרְאֵה an den Satz וּרְאֵה בָנִים לְבָנֶיךָ angehängt.

129. Die beiden ersten Verse dürften in Ordnung sein. Nicht aber der dritte. Für חֹרְשִׁים hat Sept. רְשָׁעִים gelesen und diese Lesart wird auch durch v. 4 vorausgesetzt; ich zweifle nicht, daß 10 רְשָׁעִים für חֹרְשִׁים einzusetzen ist. Das letzte Wort des dritten Verses ist gleichfalls nicht in Ordnung. Sept. hat dafür עֲוֹנָם gelesen; und durch v. 4 wird die Lesart עֲבֹתָם vorausgesetzt. Es scheint mir ziemlich einleuchtend, daß der dritte Vers ursprünglich mit הֶאֱרִיכוּ עֲבֹתָם geendet hat „sie haben lang gemacht ihr Seil". 15 Woher die beiden Buchstaben למ gekommen sind, die jetzt zu Anfang des letzten Wortes (למענותם) stehen, läßt sich nicht sicher erkennen; vielleicht sind es Reste eines unnötigerweise eingeschobenen לָהֶם.

V. 4 und 5 scheinen unversehrt überliefert zu sein. In v. 6 20 fällt קַדְמַת auf und ist wohl schon einem alten jüdischen Leser aufgefallen. Er scheint שֶׁקַּדְמַת durch שֶׁלְּפ[נֵי] erklärt zu haben „welches früh vertrocknet". Die Reste dieser Erklärung haben sich als שָׁלַף im hebr. Text erhalten.

In v. 7 halte ich חִצְנוֹ für verschrieben aus חָפְנוֹ oder חָפְנָיו; 25 dies dürfte als Glosse zu כַּפּוֹ ganz zu streichen sein. Bedenken habe ich auch gegen מְעַמֵּר, weiß aber nichts besseres. Also „womit der Garben machende Schnitter seine Hand nicht füllt".

V. 8 ist mit dem ersten יְהוָה zu Ende. Die Vorübergehenden sagen nicht in Bezug auf das Gras der Dächer, es sei ein Segen 30 Jahwes. Dazu hat jemand törichterweise אֲלֵיכֶם hinzugefügt; und schließlich ist dem verunstalteten Sinne in gleicher Richtung noch v. 8ᵇ angehängt worden.

130. מִמַּעֲמַקִּים gehört zum Vorhergehenden: „die Stufen aus den Tiefen". Hat sich an dieser Stelle allein etwa die vollständige 35 Überschrift dieser Gedichte erhalten? Oder hat hier ein Späterer das ihm bereits nicht recht verständliche הַמַּעֲלוֹת nach eigenem Gutdünken ergänzt? Ebensowenig wie wir das einfache הַמַּעֲלוֹת zu deuten wissen, wissen wir auch das erweiterte הַמַּעֲלוֹת מִמַּעֲמַקִּים nicht zu deuten.

Der erste Pentameter des Gedichtes beginnt mit קְרָאתִיךָ und schließt mit בְּקוֹלִי. Wollte man מִמַּעֲמַקִּים in den Pentameter hineinziehen (*mimmaʿmaqqím*), so müßte man entweder die beiden Gottesnamen streichen, oder eine Eingangssenkung von drei schweren Silben (*mimmaʿmaqqím*) annehmen und den einen Gottesnamen streichen. Der metrische Befund drängt geradezu, מִמַּעֲמַקִּים vom Folgenden abzutrennen. — Der Rest des zweiten masoret. Verses enthält den zweiten Pentameter. Der dritte masoret. Vers bildet den dritten Pentameter.

Der vierte masoret. Vers ist zu streichen. Er ist aus zwei Glossen zusammengesetzt. Und zwar gehören die ersten drei Worte zu v. 7: durch הַסְּלִיחָה sollte die schillernde Bedeutung von הַחֶסֶד v. 7 unzweideutig festgelegt werden. Die Glosse beginnt gleich dem Glossierten mit כִּי עִם. Die letzten beiden Worte לְמַעַן תִּוָּרֵא sind Ausführung zu v. 3ª: „Wenn du Sünden bewahrtest, um gefürchtet zu werden". Nachdem diese beiden Glossen zusammengeflickt worden waren, erschien der Sinn des auf diese Weise entstandenen Satzes doch zu unmöglich; תִּוָּרֵא wurde daher von jemandem in שְׁמֶךָ verändert. So hat Sept. gelesen.

Der vierte Pentameter ist in v. 6 enthalten. Das vor נַפְשִׁי fehlende Verbum ist aus dem am Schlusse von v. 5 stehenden הוֹחָלְתִּי zu entnehmen, das noch Sept. (ἤλπισεν) richtig als הוֹחִילָה gelesen hat. Zu diesem הוֹחִילָה ist v. 5 Glosse. Man denke sich הוֹחִילָה defektiv geschrieben החלה; da hätte die Auffassung „sie hat angefangen" nahe gelegen, auch wohl „sie ist krank gemacht worden" und noch anderes. Um die Bedeutung „sie hat gehofft" sicher zu stellen, schrieb jemand an den Rand קִוְּתָה נַפְשִׁי und קִוִּיתִי. Auch der Gottesnamen (ל)יְהוָה wurde der Glosse eingefügt. Das in der Glosse außerdem noch enthaltene לִדְבָרוֹ sieht wie eine Verbesserung zu (ל)יְהוָה aus, entsprechend dem aus den Targumen wohlbekannten מֵימְרָא.

Das zweite שֹׁמְרִים לַבֹּקֶר ist natürlich zu streichen. Man sieht aus Sept., welche Veränderung und welche Wucherung in manchen Handschriften am Ende des masoret. Verses Platz gegriffen hatte. Es scheint mir, als sei das zweite שֹׁמְרִים לַבֹּקֶר ursprünglich eine am Rande stehende Korrektur dieser Veränderung und Wucherung gewesen.

Der fünfte Pentameter liegt in v. 7 vor. Aber וְהַרְבֵּה וגו' ist zu streichen; diese drei Worte sind eine aus v. 8 zu verstehende Wucherung.

In v. 8 ist vermutlich כָּל, wie so oft, zu streichen; dann erscheint der sechste Pentameter.

131. In v. 1 ist von יְהוָה bis עֵינַי der erste, im folgenden der zweite Pentameter enthalten; beide wie es scheint unversehrt. Bei וּבְנִפְלָאוֹת zeigt es sich wieder, daß eine durch die Kopula ו und die ihr folgende Präposition gebildete Senkung außerdem noch eine zweisilbige Senkung zuläßt (falls in dem vorliegenden besonderen Falle nicht *ubniflôt* möglich sein sollte).

Den dritten Pentameter bildet v. 2 bis אִמּוֹ. Aber zunächst ist hier וְדוֹמַמְתִּי zu streichen, für das nach Sept. (ὕψωσα) וְרוֹמַמְתִּי zu lesen sein dürfte. Das negative לֹא שִׁוִּיתִי ist durch diese Glosse affirmativ erklärt: „oder habe ich etwa meine Seele hoch(mütig) gemacht?". Zu streichen ist der Schluß des Verses כַּגָּמֻל וגו׳, der den Sinn des echten Anfangsstückes kurz zusammenfaßt: „wie ein eben entwöhntes Kind ist meine Seele an mir". Nach diesem עָלַי ist nun auch im echten Teil עָלַי geschrieben worden; ich verändere es zuversichtlich in עַל.

Den vierten Pentameter bildet v. 3.

132. Für עֻנּוֹתוֹ in v. 1 lese ich פְּעֻלָּתוֹ oder פְּעֻלּוֹתָיו; dann stimmt das Metrum. Es liegen in diesem Psalm Doppeltrimeter vor.

Die folgenden vier Doppeltrimeter, also v. 2—5, scheinen unversehrt überliefert zu sein, abgesehen von שְׁנַת in v. 4, wo statt eines ה (שְׁנָה) ein ת verschrieben worden ist. Über die מִשְׁכָּנוֹת in v. 5 wunderte sich ein alter Leser und glossierte sie durch die Worte, die wir, stark verstümmelt, jetzt in v. 6 lesen: הִנֵּה מִשְׁכָּנוֹת בְּאֶפְרָתָה „dies sind Wohnungen in Ephrata", also in der Heimat Davids. Dazu schrieb ein anderer das, was wir jetzt, ebenfalls stark verstümmelt, weiterhin in v. 6 lesen: מִשְׁכְּנוֹת בִּירוּשָׁלַם „Wohnungen in Jerusalem". Man erkennt in שְׂדֵי יָעַר wenigstens noch die Anfangsbuchstaben ירש des ursprünglichen Ortsnamens. Unglücklicherweise läßt sich v. 6 in der uns überlieferten verstümmelten Gestalt auch als Doppeltrimeter auffassen. Man hat den Vers bisher für echt gehalten und hat sich mit seiner Sinnlosigkeit so oder so abgefunden.

In v. 7 und 8 sind abermals zwei, wie es scheint, unversehrte Doppeltrimeter enthalten. Sie sind wohl nicht mehr als Rede Davids aufzufassen, wie ich wegen v. 8 einen Augenblick annahm, sondern als Gesinnung des Dichters. Der מָקוֹם und die מִשְׁכָּנוֹת sind nach dem Gedankengange des Dichters eben gesucht und ge-

funden, und der Dichter ladet nun die Seinigen ein dort anzubeten und bittet zugleich Jahwe, sich mit der Lade dort niederzulassen.

Gegen v. 9 habe ich Bedenken. Metrisch würde sich der Vers ja wohl zur Not zu einem Doppeltrimeter zurechtrücken lassen, mit oder ohne Einschaltung von בְּכֵן. 5

Mit v. 10 kommt der Dichter zu seinem eigentlichen Thema, das er freilich schon in v. 1 angeschlagen hatte, zu der Bitte an Jahwe, um der Verdienste Davids willen auch die späteren, wahrscheinlich sehr späten Könige bestehen zu lassen. מְשִׁיחֶךָ in v. 10 ist nicht David, sondern der betreffende spätere König. 10

Der Stil von v. 11. 12 ist nicht nur „herzlich prosaisch", sondern es liegt in beiden Versen wirkliche Prosa vor, die nicht zum ursprünglichen Texte des Psalms gehört. Berechtigung und Zuversicht der in v. 1 und 10 vorgetragenen Bitte soll in den beiden eingeschobenen Prosaversen aufs stärkste begründet werden, stärker 15 als es in den folgenden echten Versen geschehen war.

Die folgenden sechs echten Doppeltrimeter scheinen bis auf den letzten ganz unversehrt zu sein. Dieser letzte (= v. 18) ist in seiner ersten Hälfte metrisch nicht ganz unbedenklich, ihm fehlt nämlich die Eingangssenkung; denn *ōyébau* zu lesen wage ich nicht. 20 Durch וְאוֹיְבָיו, oder בּוֹשָׁה ließe sich der Schaden leicht heilen.

Der Psalm besteht aus vierzehn Doppeltrimetern, wenn ich den bedenklichen v. 9 aussondere. Sie zeigen den charakteristischen Typus dieses Versmaßes, d. h. mehr oder weniger starken Sinneseinschnitt bei der Cäsur, neunmal sogar einen selbständigen neuen 25 Satz nach der Cäsur. Nach meinem Gefühl zerfällt der Psalm in zwei Strophen von je sieben Doppeltrimetern.

133. In diesem Psalm ist in v. 1 nicht vom Zusammensitzen von Brüdern die Rede. Erst durch Textverderbnis sind diese Worte entstanden. Mit גַּם־יָחַד müht man sich vergeblich ab, und die mit 30 v. 2 einsetzenden drei Vergleiche sind so unpassend wie möglich für das Zusammensitzen von Brüdern.

Das in diesen drei Vergleichen dreimal wiederkehrende יֹרֵד weist darauf hin, daß für das unverständliche גַּם־יָחַד zu lesen ist גַּם יָרַד (möglicherweise יֹרֵד). Und das im Versmaße nicht unter- 35 zubringende, an das Ende des Gedichtes geratene חַיִּים עַד־הָעוֹלָם erweist sich als exegetische Glosse zu חַיִּים, wie der Glossator für das uns überlieferte אַחִים in v. 1 gelesen haben muß. Das jetzt vor חים stehende א gehörte ursprünglich zum vorhergehenden:

שְׁבָא „wie schön und angenehm ist es, daß Leben kommt und herabfließt". Nachdem dieses א zum folgenden חים gezogen worden und somit אַחִים entstanden war, wurde der nunmehr unverständliche Buchstabenrest שב zu שֶׁבֶת ergänzt, das zu dem folgenden אַחִים gut zu passen schien.

Auch חַיִּים, wie der alte Glossator noch las, ist m. E. bereits Verderbnis gewesen für מַיִם, das sich auch noch besser in das Versmaß einfügen würde. Hinter מַיִם (sowohl, wie hinter חַיִּים) sollte man den Plural des Prädikats erwarten, also יָרְדוּ; und möglicherweise war so geschrieben: aus ירדו würde sich die Verschreibung יחד noch leichter erklären, als aus ירד.

הִנֵּה ist eine nicht ohne weiteres zu streichende Ausschaltung.

Ich gewinne also für den in v. 1 steckenden ersten Pentameter ungefähr folgende Gestalt:

מַה־טּוֹב וּמַה־נָּעִים   שְׁבָא מַיִם גַּם יָרַד

V. 2 enthält zwei Pentameter, deren erster mit הַזָּקָן abschließt. Aus dem ש von הָרֹאשׁ wird noch ein zweites ש zu entnehmen sein: שֶׁיֹּרֵד; metrisch wird dieses שֶׁ hier aber keine Silbe bilden. Der zweite Pentameter dieses masoret. Verses beginnt mit כְּזָקָן, wie ich mit Budde lese.

V. 3 enthält ebenfalls zwei Pentameter, deren erster mit צִיּוֹן endet: „Es ist als ob es der Tau des Hermons wäre, der auf die Berge Ṣions herabflösse". Der folgende Pentameter endet mit הַבְּרֵכָה, wie ich für הַבְּרָכָה lese „denn dort (in Ṣion) hat Jahwe den Teich anbefohlen".

Man sieht jetzt, wie ich den Psalm auffasse: Als Verherrlichung irgend einer, von oben nach unten geführten, in einen Teich ausmündenden Wasserleitung. Man denkt dabei an die Siloainschrift. Jetzt erscheinen auch die beiden in orientalische Phantasie getauchten Vergleiche in v. 2 verständlich: Das vom Haupte in den Bart triefende Öl, der herabwallende Bart. Und der Vergleich in v. 3, der bei der bisherigen Auffassung des Psalms soviel Schwierigkeiten bereitet hat, sagt einfach: Als ob es eine Tauwasserleitung vom Hermon her wäre. — Sollte in v. 1 חַיִּים die Urlesart sein, nicht מַיִם, so wäre חַיִּים eine auch uns verständliche Metapher für מַיִם.

134. Der letzte der Ma'alōt-Psalmen enthält in v. 1 von הִנֵּה bis zum ersten יְהוָה deutlich einen unversehrten Pentameter. Ebenso einen in v. 2, nur daß Versmaß und Sinn hier קָדְשָׁה für das überlieferte קֹדֶשׁ erwarten lassen. Was zwischen diesen beiden Pentametern steht, הָעֹמְדִים וגו׳, ist dringend verdächtig Glosse zu sein.

V. 3 ist ein Doppeltrimeter und mag als Rede der Priester gelten.

Semitische Sprachprobleme.

Von

H. Bauer.

8. Superglossen zu Nöldeke's „Glossen" in Zeitschrift für Assyriologie XXX, S. 163 ff.

Ich habe mich in meinen sprachwissenschaftlichen Untersuchungen vor allem bemüht, an Stelle der vielfach auf einer naiv-vulgären Sprachpsychologie oder auf abstrakt-rationalistischer Ausdeutung beruhenden Erklärungen eine auf historische und vergleichende Betrachtung gegründete zu setzen. Daß es aber auch hierbei nicht ganz ohne Hypothesen abgehen kann, liegt in der Natur der Sache. Ich war mir dessen auch immer bewußt und habe vieles nur als Vermutung und mit Einschränkungen vorgetragen, die von meinem verehrten Kritiker wohl nicht immer beachtet worden sind. Hypothesen überhaupt verbieten zu wollen, hieße aber der Wissenschaft die Flügel beschneiden; denn fast alle anerkannten Wahrheiten, soweit sie über die bloße Empirie hinausgehen und eine kausale Erklärung der Erscheinungen geben, waren einmal Hypothesen, und mag eine Hypothese noch nicht in allem richtig sein, so weist sie doch vielleicht den Weg zum Richtigen. Man muß von einer Hypothese nur verlangen, daß sie alle in Betracht kommenden Erscheinungen erklärt und mit keiner einzigen im Widerspruch steht. Ob in diesen Dingen etwas weit hergeholt ist, wird immer eine subjektive Ansicht sein; aber es gibt im Sprachleben so viele wunderliche Dinge, die von vornherein nicht nur unwahrscheinlich, sondern ganz ungeheuerlich und unglaublich erscheinen würden, wenn sie eben nicht Tatsachen wären. Es braucht deswegen eine Erklärung noch lange nicht gekünstelt zu sein, wenn sie nicht sozusagen am Wege liegt, so wie auch umgekehrt die der naiven Betrachtung am nächsten liegende keineswegs immer die richtige ist. Eine Erklärung darf nur nicht aprioristisch sein, sondern muß insofern auf dem Boden der Wirklichkeit sich bewegen, als sie sich durch die Analogien von anderen, womöglich nächstverwandten Sprachen stützen lassen muß. Diesen selbstverständlichen Forderungen glaube ich durchweg Rechnung getragen zu haben, und die Bemerkungen Nöldeke's haben mich in keinem einzigen Punkte

von der Überzeugung abbringen können, daß meinen Erklärungsversuchen wenigstens ein gewisser Grad von Wahrscheinlichkeit zukommt. Dies wird, wie ich glaube, aus der Betrachtung der Einzelheiten deutlich werden.

5 1. Den aus dem Ägyptischen und den hamitischen Sprachen hergeholten Einwand gegen die Priorität des sog. Imperfekt habe ich bereits in dem betreffenden Aufsatz (ZDMG. 68, 368) vorweggenommen und ausdrücklich betont, „daß das von uns gewonnene Ergebnis hinsichtlich des relativen Alters der beiden Tempus-10 formen davon in keiner Weise berührt wird". Durch die langen Zeiträume soll man sich aber überhaupt nicht so sehr schrecken lassen. Es gibt prähistorische Tatsachen und Ereignisse, die sehr klar und sicher, und es gibt solche der jüngsten Vergangenheit, die sehr dunkel und ungewiß sind. Für die Sicherheit unserer Erkennt-15 nis ist eben keineswegs immer der Grad der Entfernung maßgebend, das gilt ganz allgemein und insbesondere auch für sprachliche Erscheinungen. Vieles z. B. in der indogermanischen Ursprache ist klar und über jeden vernünftigen Zweifel erhaben, vieles in den modernen Sprachen hingegen rätselhaft oder umstritten. Zu ersterer 20 Art gehört nun m. E. das Verhältnis des sog. Imperfekt zum Perfekt im Semitischen.

2. Was die Namen dieser beiden Tempusformen anlangt, so bin ich durchaus mit Nöldeke der Ansicht, daß man eingebürgerte Termini nach Möglichkeit beibehalten muß und daß es höchst 25 töricht wäre, sie nur deshalb, weil sie weniger zutreffend sind, beseitigen zu wollen. Aber die Bezeichnungen „Imperfekt" und „Perfekt" lassen sich, wie ich glaube, nicht mit denen von „Dativ, Akkusativ" usw. auf eine Stufe stellen. Diese letzteren sind tatsächlich inhaltslose Etiketten, bei denen sich niemand eigentlich 30 etwas denkt und die imgrunde nicht mehr besagen wie 3. Fall oder 4. Fall. Bei „Imperfekt" und „Perfekt" liegen aber die Dinge insofern anders, als wir von den indogermanischen, besonders den klassischen Sprachen her einen ganz bestimmten Begriff mit ihnen verbinden, der sich mit der Funktion dieser Tempusformen im 35 Semitischen keineswegs deckt. Es muß daher dem hebräischen *tiro* zunächst die von ihm mitgebrachte Vorstellung vom Imperfekt ausgetrieben und ihm mit vieler Mühe beigebracht werden, daß hier das Wort in seinem ursprünglichen Sinn der „unvollendeten" Handlung zu nehmen ist. Kaum hat er das begriffen, so hört er, daß 40 dieses „Imperfekt" doch auch (im Hebräischen mit *waw*, im Akkadischen durchweg) in derselben Bedeutung auftritt wie sonst das Perfekt. Das muß ihm doch den Kopf verwirren. Hätte man ihm dagegen das Imperfekt von vornherein als Aorist vorgestellt, so hätte er, da dieser im Griechischen sowohl als Tempus der Er-45 zählung (Indikativ) als auch für die Sphäre der Gegenwart (Konjunktiv und Optativ) dient, eine leidlich zutreffende Vorstellung von dem Charakter dieses Tempus mitgebracht und brauchte nicht

zweimal umzulernen. Was vom Imperfekt gilt, gilt in ähnlicher Weise auch vom Perfekt.

Aber nicht nur didaktische Rücksichten sprechen gegen die Beibehaltung der genannten Bezeichnungen, sondern auch solche wissenschaftlicher Natur[1]). Unsere Grammatiker lassen sich durch die Namen immer wieder verlocken, die imperfektische und die perfektische Funktion der beiden Tempusformen, die doch historisch entwickelt ist und nur zu einem Teil mit deren wirklichen Funktionen sich deckt, als die Grundbedeutung der beiden Formen anzusetzen und daraus mit mehr oder weniger Geschicklichkeit die übrigen Funktionen abzuleiten. Sie bringen es fertig, auch in קָטֹנְתִּי „ich bin klein“ und in וְשָׁמַרְתָּ „du sollst behüten“ einen ursprünglich perfektischen Sinn hineinzudeuten, während sich diese Bedeutungen in Wirklichkeit historisch aus der nominalen Herkunft bzw. einen urspr. präsentischen Funktion des sog. Perfekts erklären. Eben weil die Funktion der beiden Tempusformen sich historisch nach verschiedenen Richtungen entwickelt hat, empfiehlt sich eine ganz indifferente Bezeichnung, die von der Funktion der Formen gänzlich absieht. Nicht also darum habe ich mich gegen die Beibehaltung der bisherigen (übrigens erst von Ewald eingeführten) Namen ausgesprochen, weil sie weniger genau sind, sondern weil sie in verschiedener Hinsicht schädlich wirken, besonders weil sie, wie die Praxis zeigt, immer wieder zu verkehrten Fragestellungen und noch verkehrteren Antworten führen und weil derjenige, der in den Namen die Grundbedeutung dieser Formen sieht, sich von vornherein die Einsicht in den wirklichen Sachverhalt versperrt hat.

3. Daß ich Reckendorf's Ausführungen über den Status constructus übersehen oder vergessen hatte, bedauere ich. Es schadet indes gar nichts, daß eine Entdeckung (vorausgesetzt, daß es sich hier um eine solche handelt) mehrmals gemacht wird. Abgesehen davon, daß sie dadurch an innerer Wahrscheinlichkeit gewinnt, wird sie überhaupt vielfach erst dann bemerkt, wenn der erste Entdecker seinen Prioritätsanspruch geltend macht.

4. Zum ו und י compaginis. — Wie man auch über חיתו ארץ urteilen möge, so muß man m. E. jedenfalls mit Lidzbarski daran festhalten, daß im Kalender von Gezer dieses ו zur Determination einer Verbindung dient: ירחו זרע „der Monat des Säens“, ירח קצרו כל „der Monat der Ernte von allem“. Wenn nun im Syrischen und Äthiopischen in solchen Fällen die Konstruktion „sein Monat usw.“ ganz gewöhnlich ist, warum soll sie nicht auch im Hebräischen möglich sein, in Gezer, wie es scheint, noch im lebendigen Gebrauch, in der Bibel als erstarrter Rest? Das zweite Wort als einen vom ersten abhängigen Genetiv zu fassen, ist gar nicht nötig, denn der-

---

1) Der Ausdruck Brugmann's (Griech. Grammatik, Einleitung) von den „zahlreichen in der grammatischen Terminologie abgelagerten Verkehrtheiten und Unwissenschaftlichkeiten“ gilt für das Semitische sicherlich in gleichem Maße wie für das Indogermanische.

artige Konstruktionen (vgl. das deutsche „dem Vater sein Hut") sind vielfach nicht organisch und isoliert zu erklären, sondern durch Analogie, Kontamination oder Ellipse entstanden. — Daß das phönizische Suffix י— wirklich ī (aus *ihi*, wie ו aus *au* > *ahu*) zu lesen sei, ist offenbar das nächstliegende. Die Vermutung Nöldeke's, daß es יֵ—, אֵ— gelautet habe, scheint mir gesucht oder geradezu unmöglich, *ēy* würde vielmehr durch י wiedergegeben, und warum überhaupt ē, das doch nur bei tert. י berechtigt wäre?

5. Zum Passiv. — Daß in der Form des Passivs „das Arabische mit dem Aramäischen zusammenstimmt", ist doch offenbar unrichtig. Der einzigen von Nöldeke angeführten Form הֳקִימַת (deren ī vielleicht durch *qᵉtīl* beeinflußt ist) stehen gegenüber הֻנְּחַת, הוּבַּר, הֻפַּק, הֻצַּל, הָחֳרְבַת, הוּסְפַּת, הָתְקְנַת, הֻעֲלוּ, die alle mit dem Hebräischen (**quṭal*, **huqṭal*) und nicht mit dem Arabischen (*quṭila*, *uqṭila*) zusammenstimmen. Damit wird aber auch der Einwand gegen meine Annahme hinfällig. Es ist mir ein Rätsel, wie Nöldeke das hat übersehen können.

6. Die Vermutung, daß der im Akkadischen vorliegende Weheruf *u'a* auf die zum Ausdruck schmerzhafter Zustände dienende Form *quṭāl* eingewirkt hat, habe ich ganz im Vorbeigehen ausgesprochen und ich möchte auf sie kein zu großes Gewicht legen. Immerhin wäre das echt semitische Sprachmanier, die nach irgend einem häufig gebrauchten Muster ganze Kategorien vokalisch zu uniformieren pflegt[1]).

7. Zum syrischen Imperfekt-Präfix *n*. — Daß der sprachgeschichtliche Zufall, daß zahlreiche häufig gebrauchte aramäische Verba ein *l* enthalten, auch für *n* gilt („dergleichen mit *n* sinds wohl ebenso"), müßte doch erst gezeigt werden, ich kann das nicht finden; die mit anlautendem *n* kommen ja nicht in Betracht, da dieses im Imperfekt assimiliert zu werden pflegt. Mit *r* mag es viele geben, aber das tut hier nichts zur Sache.

8. גּוֹי „Volk" direkt mit جُمَّل „Gemeinschaft" zusammenstellen, halte ich für ganz unstatthaft. Wir dürfen für den leider nur zu berechtigten Vorwurf, daß „in Fragen der lautgesetzlichen Entwicklung in der hebräischen Gramm. überhaupt noch eine reckt lockere Praxis herrscht" (Sievers, Metrische Studien, S. 233), nicht neue Belege liefern. Andererseits möchte ich der Behauptung Nöldeke's,

---

1) So mag es auch bloßer Zufall sein, daß die hebr. Bezeichnungen für Feldarbeiten wie קָצִיר „Ernte", בָּצִיר „Weinlese", אָסִיף „Einsammlung", חָרִישׁ „Pflügezeit" die Vokalisation von זָמִיר „Gesang" aufweisen. Aber im Hinblick auf die ausdrücklich bezeugte Tatsache (Ps. 126, 6, Jes. 16, 10), daß diese Arbeiten von vielem Singen begleitet waren, darf man vielleicht doch die Frage aufwerfen, ob jene Vokalisation nicht sekundär nach dem Muster von זָמִיר (vgl. auch arab. *zamīr*) erfolgt ist.

daß jenes ܓܘܐ durchaus zu trennen sei von dem gleichlautenden ܓܘܐ „Inneres, Bauch", ein starkes Fragezeichen entgegensetzen. Für die nüchterne Betrachtung liegen ja „Bauch" und „Gemeinschaft" zunächst sehr fern, wenn wir uns aber erinnern, daß بطن ebenfalls „Bauch" und „Volksstamm" („kleiner als قبيلة") bedeutet, so ist doch auch für das syr. ܓܘܐ die Einheitlichkeit des Wortes wahrscheinlich. Die Vermittlung würde geschaffen durch „Bauch" im Sinn von „Mutterleib" und den echt semitischen Gedanken, daß jede Volksgemeinschaft auf Blutsgemeinschaft beruht[1]). Diese Tatsache weiß natürlich mein verehrter Kritiker besser als ich, wie überhaupt diese Zeilen nicht eigentlich für ihn, sondern für die Leser seiner Glossen geschrieben sind. — „Einmal im Zuge", möchte ich sogar fragen, ob nicht hebr. גֵּו „Rücken" zu jenem syr. ܓܘܐ, mit dem es ja formell ganz identisch ist, gehört. Dann läge ein Gegensatzbegriff mit der Grundbedeutung „Wölbung", die je nach der Betrachtung konvex oder konkav sein kann, zugrunde. Auch im Indogermanischen ist ein solcher Zusammenhang mehrfach festgestellt, wie mich mein Kollege Herr Prof. R i t t e r belehrt; vgl. urgerm. *hūba* „Bauch", **hubila* „Rücken". Dagegen kann גוי m. E. nichts direkt mit גו ܓܘ zu tun haben, sondern muß zunächst auf **gāj* zurückgehen. Letzten Endes mögen freilich *gụ'*, *gį'* und *g'į* uralte lautliche Varianten sein, die sich dann in der Bedeutung nach verschiedenen Richtungen hin differenziert haben.

9. Gänzlich mißverstanden hat N ö l d e k e meine Argumentation aus dem צהרם der Mesainschrift. Er nimmt an, ich wolle die defektive Schreibung (ohne י) gegen die Auffassung dieser Form als Dual ins Feld führen, während ich doch das auslautende ם meine. Da nämlich bei Mesa der Dual wie der Plural durchweg auf *n* ausgeht (מאתן „zweihundert", קריתן), so müßte die Form, wenn sie Dual wäre, צהרן lauten. Die Annahme, daß Mesa sonst immer *n*, hier aber *m* für die Mehrheit gebrauche, wäre ja die reinste Willkür. Also ist doch, meine ich, die Frage im gegenteiligen Sinn apodiktisch entschieden. Da aber ערבים im Hebräischen wie ein Dual aussah, so konnte es sekundär auch mit בֵּין verbunden werden.

10. Zu יוֹמָם und ܐܝܡܡܐ. — Wenn die Verbindung von Zeitbegriffen mit dem Possessivpronomen im Arabischen und im Akkadischen ganz gewöhnlich und auch dem Aramäischen[2]) nicht fremd ist, warum soll dann die Annahme so ganz verkehrt sein, daß auch

---

1) Vgl. übrigens auch das griech. *σπλάγχνον*.

2) Auch hier schon mehr oder weniger erstarrt. Ich führe aus B r o c k e l m a n n, Grundriß, II, 260 an: syr. ܒܝܘܡܐ ܝܘܡܗ *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ*, chr.-pal. ܡܢ ܝܘܡܘܗܝ *οὐδέποτε*.

im Hebräischen ein paar solche Verbindungen (wie יוֹמָם „an ihrem Tag“ = „am Tag“) als erstarrte Reste (wie syr. ܒ ܫܥܬܗ) vorliegen? Daß im Hebräischen eine solche Konstruktion nicht mehr lebendig ist, ist doch gewiß kein Gegengrund. Wollte man diese Forderung zum Gesetz erheben, so dürfte man auch die offenkundigsten Zusammenhänge nicht mehr behaupten und müßte beim platten Empirismus anlangen.

Das aram. יממא, syr. ܝܘܡܡܐ, worauf mich Nöldeke hinweist, konnte ich schon deshalb unmöglich übersehen, weil ich bei der Abfassung jenes Aufsatzes die betreffende Seite von Brockelmann's Grundriß vor mir hatte, der ja gleichfalls ܝܘܡܡܐ zu יוֹמָם stellt. Ich habe aber meine darauf bezüglichen Ausführungen als zu unsicher nachträglich gestrichen, will sie nun aber hierher setzen. Die Beziehung von יוֹמָם zu ܝܘܡܡܐ, die auch für mich feststeht, muß jedenfalls ziemlich jung sein, da altsem. *ām* im Hebräischen zu וֹם hätte werden müssen, vgl. תְּאוֹם, תְּהוֹם. Da nun ein jüngeres Suffix *ām* nur im Kanaanäischen nachweisbar ist, syr. ܝܘܡܡܐ aber ganz isoliert steht, so liegt es doch am nächsten, hier eine Entlehnung aus einem kanaanäischen Dialekt anzunehmen, wie ja im Aramäischen überhaupt viel mehr kanaanäisches Lehngut steckt, als bis jetzt erkannt ist[1]). Zugrunde läge natürlich nicht *jōmām*, sondern *jamām*, vgl. den hebr. Plural יָמִים. Daß nun ein Ausdruck „am Tage“ zu der Bedeutung „Tag“ schlechthin sich entwickelt oder in dieser Bedeutung übernommen wird, hat wiederum nichts Überraschendes an sich und wird durch zahlreiche Analogien in anderen Sprachen gestützt, ich erinnere nur an „Weihnachten“, „Tübingen“ usw., die ursprünglich adverbiale Kasus waren, oder an „Stambul“ aus *εἰς τὴν πόλιν*.

11. Zu חִנָּם usw. — „Einmal im Zuge möchte Bauer dann auch חִנָּם als „Gnade von ihnen“ oder als „Gnade für sie“ deuten; man denke sich das z. B. bei ותסיתני בו לבלעו חנם Job 2, 3!“ Nöldeke will also sagen, חִנָּם in der Bedeutung „ohne Grund“, die es in der angeführten Jobstelle hat, könne unmöglich von חֵן „Gnade“ kommen. Aber hängt denn nicht auch „gratis“ mit „gratia“ zusammen? Offenbar liegt auch hier ein Versehen meines Kritikers vor (وسبحان من لا يسهو) und steht der Zusammenhang von חֵן und חִנָּם auch für ihn fest. Wenn aber das, warum kann das Suffix hier nicht ebenso erstarrt sein wie in כֻּלָּם, das von Haus „sie alle“

---

1) Ich nenne nur ܡܙܘܢܐ „Unterhalt“, ܡܩܘܝܐ „Zisterne“ (Nöldeke, Syr. Grammatik, § 126), ܓܝܘܪܐ „Proselyt“, Form wie גִּבּוֹר, wohl auch die Form ܐܠܦ „tausend“ mit langem *ā*, auch die aus dem Syrischen nicht recht zu erklärende Form des Nomen agentis: *qātōlā*.

bedeutet, dann aber als „insgesamt" auch für die 2. Person gebraucht wird (Job 17, 10)? Und kann nicht ein so entstandenes Suffix zur Bildung anderer Adverbien verwendet worden sein? Ist also hier wirklich „ein höchst Unwahrscheinliches an ein andres gehängt?". „Es gibt in den semitischen Sprachen doch eine Anzahl von Nomina, die mit verschiedenen auf *m* auslautenden Suffixen gebildet sind." Gewiß. Aber solche Suffixe sind gewöhnlich von einem oder einigen Mustern, wo sie organisch berechtigt sind, analogisch weiter übertragen, und die Erklärung der Herkunft der Suffixe besteht eben darin, die betreffenden Muster nachzuweisen, von denen sie ausgegangen sind.

9. Die Entstehung der *m*-, *t*- und *j*-Präfixe.

a) Das Präfix *m*.

Es ist eine alte und gewiß richtige Vermutung, daß das *m*-Präfix der Nomina, der Substantiva sowohl als auch der Partizipien, auf das Pronomen *mā* „was" bzw. *mī*, *man* „wer" zurückgeht. Andererseits stimmt der Vokalismus dieser Nomina in so vielen Fällen mit dem des sogenannten Imperfekt und Perfekt überein, daß der von Jakob Barth in seiner „Nominalbildung" nur allzu schematisch verallgemeinerte Zusammenhang der Nomina mit den genannten Verbformen wenigstens für diese Wortklasse außer Zweifel steht. Wenn wir weiter fragen, wie der Zusammenhang sprachgeschichtlich zu denken sei (Barth sowohl wie Lagarde haben ihn nur in abstrakter Weise behauptet), so liegt die Annahme nahe, daß Nomina wie *maqburu* „Grab", *manṭiqu* „Rede", **malbašu* „Kleid"[1]) zurückgehen auf Sätze wie *mā⁀aqburu* „was ich grabe", *mā⁀anṭiqu* „was ich rede", **mā⁀albašu* „was ich anziehe"[2]). Ebenso begreift man, daß aus Verbindungen wie „ich sehe, *mā⁀akala Adam*" („was A. ißt"), *mā⁀qāma (bihi)* A. („wo A. steht") leicht die Nomina (im Akkusativ) *ma'kala* „Nahrung", *maqāma* „Ort" entstehen konnten. So gehen vielleicht auch die akkadischen Formen *manāḫtu* „Ruheort", *mandattu* „Tribut" auf Sätze zurück wie *mā⁀nāḫta (bihi)* „wo du ruhst", *mā⁀nadanta* „was du gibst"[3]). Da aber die Formen *manāḫta*, *mandatta* wie Akkusative eines Femininum aussahen, so lag es nahe, dazu einen Nominativ *manāḫtu*, *mandattu* zu bilden; wir hätten es also mit Pseudo-Femininen zu tun.

Die auf solche Weise entstandenen Typen zeigen vielfach eine

1) Das ist natürlich nicht so gemeint, als ob die Bildung gerade von diesen Wörtern ausgegangen sei, sondern die angeführten Beispiele (das gilt auch von allen folgenden) sollen nur als Typen gelten.

2) Weiterhin konnte ein **mā jaftiḥu* „was öffnet" zu **miftiḥu* > מַפְתֵּחַ „Schlüssel", ein *mā jaftaḥu* zu **miftaḥu* > مفتاح werden.

3) Diese Bildungen würden also aus einer Zeit stammen, in der das Akkadische noch die suffigierende Tempusform wie das Westsemitische besaß.

Dehnung der Endsilbe (*maqtāl, maqtīl, maqtūl*), die wahrscheinlich aus den Verhältnissen des Satzdruckes zu erklären ist. Auch werden schon frühzeitig Vermischungen und Ausgleichungen zwischen den einzelnen Typen stattgefunden haben, so daß der organische Zu-5 sammenhang der betreffenden Bildungen mit dem Verbum vielfach verwischt wurde. Wohl der größte Teil der *m*-Nomina ist also nicht organisch, sondern nach Analogie gebildet, ein Umstand, dem in den Nominalbildungslehren von Barth und Lagarde viel zu wenig Rechnung getragen wird.

10 b) Das Präfix *t*.

„Die Herkunft des *t*-Präfixes ist noch ganz dunkel" (Brockelmann, Grundriß der vergl. Gramm. I, 383). Eine Aufzählung der verschiedenen Erklärungsversuche siehe bei Barth, S. 279 ff. Die Auffassung Barth's selbst (S. 281), daß „das *t*- in gleicher Weise 15 wie das *m*-Präfix vor die schlichten Formen von Grundstammnomina gesetzt" worden sei, ist wiederum mehr abstrakt als historisch gedacht. Die historische Erklärung wird vielmehr wohl in derselben Richtung zu suchen sein wie die der *m*-Nomina, d. h. nicht ein abstrakter Stamm, sondern wirkliche Verbalformen werden diesen 20 Bildungen zu grunde liegen. Dies vorausgesetzt, liegt die Vermutung nahe, daß die *t*-Nomina von Haus aus nichts anderes als erstarrte Aoristformen der 2. Person sind. Um zu verstehen, wie solche Formen zu Infinitiven oder Verbalsubstantive werden konnten, brauchen wir nur neuarabische Sätze zu betrachten wie *bta'rif* 25 *tiktub, tiṭbuḫ* „kannst du schreiben, kochen?", *btiqdir teqūl* „kannst du sagen". Wir können hier die Verbformen *tiktub* usw. nur durch einen Infinitiv übersetzen, und auch im Arabischen könnte hier recht wohl ein Infinitiv oder Verbalsubstantiv (statt *tiktub* etwa *al-kitāba*) stehen. Derartige asynthetische Verbindungen, die auch im 30 Hebräischen und Syrischen vorkommen, auch für das Ursemitische anzunehmen, hat gewiß keine Schwierigkeit.

Es wären also den *maqtul, maqtil, maqtal* entsprechend zunächst die Typen *taqtul, taqtil, taqtal* entstanden, die nach dem Verblassen ihrer verbalen Herkunft in allem den Wandlungen der 35 ersteren gefolgt sein werden, vgl. oben. Es sind gewiß nur ganz wenige, die ihre ursprüngliche organische Form beibehalten haben, und jeder Versuch, sie in ihrer Gesamtheit auf Perfekt- und Imperfektstämme zurückführen zu wollen, bedeutet nur eine mechanische Registrierung ohne geschichtlichen Hintergrund.

40 Wenn die *t*-Formen vielfach zum Intensivstamm (so im Arabischen *taqtīl*) oder auch zum Kausativstamm gezogen werden (vgl. die Nachweise bei Barth), so liegt wohl eine Art Adaption vor. Die Erscheinung wird ihren Ausgang genommen haben von solchen Fällen, wo der Grundstamm durch den Intensiv- oder Kausativstamm 45 abgelöst worden war, während die vom Grundstamm gebildeten Infinitive oder Verbalsubstantive beibehalten wurden.

c) Das Präfix *j*.

Die mit dem Präfix *j* gebildeten Nomina dienen im Gegensatz zu den vorher genannten nicht als Verbalsubstantiva, sondern durchweg als Beschreibeworte oder als Konkreta, besonders als Tier- und Pflanzennamen. Der Zusammenhang dieser Bildungen mit der Verbform *jaqtul*, der sich ja von selber aufdrängt, wird von Barth m. E. mit Unrecht bestritten. Man braucht nur anzunehmen, daß sie ursprünglich als Attribut (*ṣifa*) zu einem wirklichen oder vorschwebenden Substantiv gedient haben, vgl. Gen. 49, 27 זאב יטרף „ein reißender Wolf" oder neuarab. كلب بينبح „ein bellender Hund" (zitiert von Vollers in dieser Zeitschr. 41, 323 aus *Hazz el-quḥūf*). Sobald einmal solche Formen als Attribut empfunden wurden, mußte ihre Herkunft verdunkelt werden und sie konnten, wie jedes andere Attribut substantivische Bedeutung annehmen. So wird also يلمع „Blitz" ursprünglich „fulgens" (eigentlich „quod fulget") bedeuten, יִצְהָר „Öl" ursprünglich „splendens" („quod splendet"), יַנְשׁוּף ein Wasservogel, ursprünglich etwa „der bläst". Auch die Götzennamen يغوث und يعوق werden als *ṣifa* zu deuten sein: „der hilft" und „der entgegensteht".

Wie bei den *m*- und *t*-Formen ist auch hier der Endvokal häufig sekundär gedehnt, auch wurde das Präfix in unorganischer Weise als bloßes Bildungselement verwendet: يَخْضُور „grün" neben خَضُور. Indem Barth (§ 154c) gerade von diesen jungen sekundären Bildungen ausgeht, wird er auf die falsche Fährte geleitet.

Mit Recht dagegen trennt Barth von den eben besprochenen Bildungen die Nomina propria mit dem Präfix *j* wie יעקב, יוסף, יפתח usw. Nur betrifft die Verschiedenheit nicht, wie er meint, die Form überhaupt, denn beide sind von Haus aus Verbformen, sondern deren Funktion oder syntaktische Beziehung. Während nämlich die erstgenannten *j*-Formen ursprünglich Attribut eines zu ergänzenden Bestimmungswortes waren, sind die zweiten als Prädikat mit ausgelassenem Gottesnamen als Subjekt zu betrachten. Auch scheinen die ersteren zum Teil in die Urzeit zurückgehen, während die zweiten durchweg als jüngere einzelsprachige Bildungen anzusehen sind.

Kanaanäische Miszellen.

Von **Hans Bauer.**

1. אֶשְׁתְּאוֹל, אֶשְׁתְּמוֹעַ, אֶלְתְּקוֹן, אֶלְתְּקֵא.

Das *t*-Reflexiv des Grundstammes, das in der Mesa-Inschrift einmal vorkommt (ואלתחם „und ich kämpfte") ist im Hebräischen ganz verschwunden. Daß die Form aber auch einmal in Palästina weitere Verbreitung hatte, wird bewiesen durch einige Ortsnamen, die offenbar Infinitive der genannten Form darstellen. Wir meinen zunächst die Ortsnamen אֶשְׁתְּאוֹל aus **ištaʾāl* und אֶשְׁתְּמוֹעַ aus **ištimāʿ*. Der erste Name bedeutet „sich Auskunft erholen", der zweite (von שמע „hören") dem Sinne nach wohl ungefähr dasselbe. Darf man hier vielleicht an zwei Orakelstätten denken? Auch אֶלְתְּקוֹן (Jos. 15, 59) würde, wenn man es auf التقان zurückführen und mit تلقّى gleichsetzen darf, bedeuten „sich Rats erholen".

Nicht ganz so sicher erscheint es, ob wir den Ortsnamen אֶלְתְּקֵא oder אֶלְתְּקֵה (akkadisch in der Umschrift *Altaqū*) mit dem arab. Infinitiv التقاء aus **iltiqāʾ* „Vereinigung" zusammenstellen dürfen. Es wäre dann die Entwicklung *iltiqāʾ* > *iltiqaʾ* < אֶלְתְּקֵה anzunehmen und als Bedeutung entweder „Zusammenkunftsort" oder „Zusammenflußstelle" zweier Bäche wie „Koblenz".

2. *Saron.*

Der Zusammenhang von שָׁרוֹן (Form wie חָזוֹן) mit arab. ثَرِيَ „feucht sein", akk. *šerū* „üppig wachsen", *mešrū* „Wachstum" braucht nur ausgesprochen werden, um sofort einzuleuchten. Der Name der gesegneten Niederung bedeutet also „Fruchtbarkeit".

3. נִיח(ו)חַ.

In dieser seltsamen mit רֵיחַ verbundenen Form sehe ich ein Petrefakt aus einer Zeit, wo der Infinit. absol. קָטוֹל, קְטוֹל usw.

noch nicht so erstarrt war und auch noch vom Polel gebildet wurde. Der Infinitiv Polel von נוח, etwa in der Bedeutung „Beruhigung, Befriedigung“, müßte nun *נוֹחוֹח lauten, woraus נִיחוֹחַ durch Dissimilation entsteht wie זִיכּוֹן aus *חוֹכּוֹן. Sollte vielleicht weiterhin die Vokalisation von תִּירוֹשׁ „Most“ an נִיחוֹחַ angeglichen sein?

4. *Dīdo, David.*

Der Name der mythischen Gründerin und Königin von Karthago ist meines Wissens noch nicht befriedigend erklärt, wenn man ihn auch längst schon mit דּוֹד „Geliebter“ zusammengestellt hat. Ich meine, daß ihm דּוֹדָה „Geliebte“ (hebr. „Tante“) zugrunde liegt, das in phönizischer Aussprache zu **Dōdō* werden mußte, vgl. Milko = מַלְכָּה[1]); aus **Dōdō* entsteht *Dīdō* durch Dissimilation, vgl. die vorhergehende Nummer.

Dāvīd bedeutet offenbar nichts anderes als „Liebling“. Es ist eine „falsche“ Analogiebildung aus דּוֹד, das man als aus *daud* (also med. *waw*) entstanden auffaßte, während ihm in Wirklichkeit *dād* zugrunde liegt.

5. שֵׁרֵת „dienen“.

Daß dieses nur im Piel vorkommende und etymologisch völlig isolierte Verbum ein Denominativ ist, steht außer Zweifel. Aber von welchem Nomen? Es kann wohl kaum etwas anderes in Betracht kommen als die Göttin *Aširtu*, *Ašratu* oder deren Heiligtum, ein Zusammenhang der religionsgeschichtlich nicht ohne Interesse ist. Man beachte auch, daß in den Worten באשרת אל חמן der Inschrift von Maʿṣub אשרת die Bedeutung „Heiligtum“ zu haben scheint, wie akk. *aširtu* (vgl. Gesenius-Buhl, s. v.).

Auch das syr. *šammeš* muß doch wohl mit שמש zusammenhängen und ursprünglich bedeuten „im Sonnenheiligtum dienen“.

6. כָּלָה „Vernichtung“.

Das Wort ist von Haus aus kein Subst. fem., sondern ein erstarrtes Verbum, d. h. כָּלָה, 3. pers. masc., „es ist aus, actum est“.

---

1) So möchte ich auch die rätselhafte bibl.-aram. Form רִבּוֹ (auch im Syrischen dürfte nach Nöldeke, ZDMG 57, 420 die echte Form ܪܶܒܘܿ sein) „zehntausend“ (רְבָבָה im älteren Hebräisch) als phönizisches Lehnwort betrachten. Zugrunde läge natürlich רִבָּה, wohl aus רַבָּה.

Dazu stimmt ja auch, daß die Form vollkommen unveränderlich ist. Man vgl. das arab. صار الى كان (auch خبر كان) „er wurde zu ‚gewesen'".

7. אִשֶּׁה „Opfer".

Die Vokalisation dieses Wortes ist auffällig; denn אִשֶּׁה ist doch wohl nichts anderes als das nomen unitatis von אֵשׁ „Feuer" und müßte demnach אִשָּׁה, also mit אִשָּׁה „Frau" gleich lauten. Aber man braucht diese Tatsache nur auszusprechen, um zu verstehen, daß ein solcher Gleichklang in der Sprache Israels unerträglich sein mußte. Man denke nur an die zahllosen Stellen, wo Jahwe eine אשה dargebracht werden soll! Man wird also, zunächst in Priesterkreisen, das Wort durch eine besondere (vielleicht dialektisch vorhandene) Aussprache vom profanen אִשָּׁה differenziert haben; auch der stat. cstr. אִשֵּׁה wäre dementsprechend neu gebildet worden, vgl. שֶׂה : שֵׂה. Dem Plural (nur stat. cstr. belegt) liegt noch die Maskulinform zugrunde: אִשְּׁי oder אִשֵּׁי, vgl. שָׁנָה, Pl. שָׁנִים.

8. אֱמֶת „Treue".

Wie bei אִשֶּׁה so befremdet auch hier das Segol. Lautgesetzlich hätte man jedenfalls אֲמַת zu erwarten, vgl. *bint* „Tochter" > בַּת. Vielleicht liegt auch hier absichtliche Umgestaltung oder Wahl einer dialektischen Aussprache vor; denn da auch der stat. constr. von אָמָה „Magd", אֲמַת lautete, so mußte offenbar ein so zweideutiges Wort in der religiösen Sprache Anstoß erregen, besonders in der so häufigen Zusammenstellung mit חֶסֶד.

9. אֶפְשָׁר (אֶפְשֶׁר) „möglich".

Während der Zusammenhang dieses Wortes mit פשר außer Zweifel steht, ist seine Form noch ganz unerklärt. Vielleicht dürfen wir darin eine erstarrte Verbform sehen (vgl. peut-être) und zwar die 1. Pers. Sing. Aor., also ursprünglich אֶפְשֹׁר. Das Wort würde dann aus den Kreisen der Schrift- und Gesetzeserklärung oder der Kasuistik stammen, wo der Ausdruck „ich erkläre so und so, ich löse den Fall so und so", leicht die Bedeutung annehmen konnte: „möglicherweise". — Bei W. Bacher, Terminologie der jüdischen Schriftauslegung, I, 6 finde ich nachträglich die folgende zum Vorausgehenden gut passende Bemerkung: „אֶפְשָׁר, „möglich", gewöhnlich

angewandt um zu fragen, wie denn das in den Textworten Ausgesagte möglich sei. So אפשר לומר כן, „רבי אפשר לומר כן“.[1])

10. *Eva.*

Wenn Adam „Mensch, Mann“ bedeutet[2]), so liegt es von vornherein nahe, in Eva die Bedeutung „Frau“ zu suchen. Läßt sich diese Deutung des noch nicht mit Sicherheit erklärten Namens חַוָּה auch etymologisch rechtfertigen? Zunächst führt der Plural חַוֹּת „Zeltdörfer“ für die Singularform חַוָּה auf die Bedeutung „Zeltdorf“ oder „Zelt“. Wenn wir uns nun erinnern, daß im Arabischen das Wort أهل „Zelt“ und im Spätthebräischen בית ganz gewöhnlich für „Frau“ gebraucht wird (vergleiche auch unser „Frauenzimmer“), so wäre es nicht verwunderlich, daß dort wo die Geschichte von Adam und Eva ihre Heimat hatte, חַוָּה gewöhnliche Bezeichnung für „Frau“ gewesen sei[3]). Wenn nun in dem uns bekannten hebräischen Sprachschatz diese Bedeutung nicht (oder nicht mehr) nachzuweisen ist, so wäre entweder anzunehmen, daß das Wort der Vorzeit angehörte und später außer Gebrauch gekommen ist, oder daß die Erzählung in einer Gegend (vielleicht gar nicht im eigentlichen Palästina) zuhause ist, aus der wir keine sprachlichen Dokumente besitzen.

1) Wie mir Prof. Stumme mitteilt, hat auch das thüringische *meech* oft genau die Bedeutung „eventuell, möglicherweise“; es ist aber aus „meine ich“ entstanden.

2) אָדָם entspricht arab. أَدَم „Haut“, genau wie בָּשָׂר arab. بَشَر. Vgl. Zeitschrift für Assyriologie 37, 310 f.

3) Auch in der von Lidzbarski, Ephemeris I, 30 ff. behandelten punischen tabella devotionis, die einer רבת׳ חות אלת מלכת „Herrin, ḤWT, Göttin, Königin“ gewidmet ist, würde doch wohl die Bedeutung „Frau“ (etwa im Sinne eines Eigennamens wie „Madonna, Unsere liebe Frau“?) besser passen als „Schlange“, wie חַוָּה gewöhnlich erklärt wird.

Textkritische Bemerkungen zum Kauṭilīya Arthaśāstra.

Von

Julius Jolly.

(Fortsetzung zu ZDMG. 71, 227—239.)

Adhikaraṇa IV.

Vgl. zu diesem Abschnitt ZDMG. 67, 80—90.

200, 14. *स्ववित्तकारव: B f. स्वचित्त°. „Mit eigenem Kapital arbeitende Handwerker", sie bieten durch ihr Vermögen die Garantie, daß sie das ihnen Anvertraute nicht unterschlagen werden.

201, 1. क्षेपोपनिपातेभ्य: B f. °निपाताभ्यां. — 5. °कम्बलतूलानां B f. °कम्बलदुकूलानां. — 11. *नैनिजन्तो B f. निनेजन्तो. — 15. *प्रमृष्टश्वेतं B f. °श्वेततरं. — 20. *परार्ध्यानां B f. पराध्र्यानां. 21. Für स्थूलकाशे प्रक्षिपतो वध: । hat B Folgendes: *स्थूलकानां माषद्विमाषकं द्विगुणं रक्तकानां प्रथमनेजने चतुर्भाग: क्षय: द्वितीये पञ्चभाग: तेनोत्तरं व्याख्यातम् । रजकैस्तुन्नवाया व्याख्याता: । सुवर्णकाराणामशुचिहस्तात् रूप्यं सुवर्णमनाख्याय सरूपं क्रीणतां द्वादशपणो दण्ड: । विरूपं चतुर्विंशतिपण: चोरहस्तादष्टाचत्वारिंशत्पण: प्रच्छन्नविरूपं मूल्यहीनक्रये स्तेयदण्ड: । कृतभाण्डोपधौ च । सुवर्णान्माषकमपहरतो द्विशतो दण्ड: । रूप्यधरणान्माषकमपहरतो द्वादशपण: । तेनोत्तरं व्याख्यातम् । सवर्णोत्कर्षमपसाराणां (?) योगं वा साधयत: पञ्चशतो दण्ड: तयोरपचरणे रागस्यापहारं विद्यात् । माषको वेतनं रूप्यधरणस्य सुवर्णस्याष्टभाग: शिक्षाविशेषेण द्विगुणा वा तेन वृद्धि: । तेनोत्तरं व्याख्यातम् । ताम्रवृत्तकांस्यवैकृतन्तारकूटकानां (f. °वैकृन्तारकूटकानां?) पञ्चकं शतं वेतनम् । ताम्रपिण्डो दशभागक्षय: । पल-

हीने हीनद्विगुणो दण्डः। तेनोत्तरं व्याख्यातम्। रूपदर्शकस्य स्थिता-पणयात्रामकोप्यां (?) कोपयतः कोप्यामकोपयतः द्वादशपणो दण्डः। व्याजीपरिशुद्धौ पणयात्रापणान्माषकमुपजीवतो द्वादशपणो दण्डः। तेनोत्तरं व्याख्यातम्। कूटरूपं कारयतः प्रतिगृह्णतो वा निर्यापयतो वा सहस्रदण्डः। कोशे प्रक्षिपतो वधः। „Für (das Waschen) großer Stücke Stoff (oder grober Stoffe) 1 Māṣa oder 2 Māṣa (ist der Lohn der Wäscher), doppelt soviel für rot gefärbte Stoffe. Beim ersten Waschen beläuft sich die Wertverminderung auf ein Viertel, beim zweiten auf ein Fünftel. Damit sind auch die weiteren Fälle erklärt. Durch die Wäscher sind auch die Schneider erklärt. Goldschmiede sollen eine Buße von 12 Paṇas bezahlen, wenn sie von einem unredlichen Manne (gemünztes) Silber oder Gold in normalem Zustand ohne es anzugeben kaufen. Wenn es verdorben ist, 24 Paṇas. Wenn sie es von einem Dieb (kaufen), 48 Paṇas. Wenn sie es versteckt, in verdorbenem Zustand, oder unter dem wahren Werte kaufen, so tritt die gleiche Strafe wie für Diebstahl ein. Ebenso bei einem Betrug in bezug auf (aus Edelmetall) verfertigtes Gerät. Wer von einem Goldstück einen Māṣaka (= 1/16) wegnimmt, zahlt eine Buße von 200 (Paṇa). Wer von einem Silber-Dharaṇa einen Māṣaka (= 1/16) wegnimmt, zahlt 12 Paṇas. Damit sind auch die weiteren Fälle erklärt. Wer es unternimmt, unter minderwertigen Metallstücken (?) eines besonders aufzuputzen, oder (sonstigen) Betrug damit zu treiben, soll 500 (Paṇas) bezahlen. Das Vergehen dieser beiden ist als Fälschung des Metalls anzusehen. (Mit रागस्यापहार ist रागस्यापहर्ता 210, 10 zu vergleichen, worunter nach Ü ein Fälscher von Gold durch Legierung mit minderwertigen Metallen zu verstehen ist.) Ein Māṣaka ist der Lohn (Schlagschatz) für einen Silber-Dharaṇa. Für ein Goldstück beträgt derselbe ein Achtel. Oder je nach der besonderen Kunstfertigkeit (des Goldschmiedes, vgl. 89, 13 ff.) tritt dadurch eine Vermehrung des Metallwertes bis auf das Doppelte ein. Damit sind auch die weiteren Fälle erklärt. Bei Kupfer, Stahl (वृत्त, das auch 84, 1 Stahl bedeutet), Messing, Vaikṛnta (so wohl nach der Parallelstelle 84, 1 zu lesen, vgl. GN. 1916, 357, *vaikṛta* würde auf metallische Präparate gehen), oder Bronze beträgt der Lohn fünf vom Hundert. Bei einem Kupferklumpen beträgt der (durch das Schmelzen entstehende) Verlust ein Zehntel. Wenn das Gewicht sich um 1 Pala vermindert hat, ist die Buße doppelt so groß als der Gewichts-

verlust. Damit sind auch die weiteren Fälle erklärt. Bei einem Klumpen Blei oder Zinn beträgt der Verlust ein Zwanzigstel. Der Lohn für 1 Pala beträgt dafür 1 Kākaṇī. Bei einem Klumpen von Eisen beträgt der Verlust ein Fünftel, und der Lohn für 1 Pala
5 beträgt hier 2 Kākaṇī. Damit sind auch die weiteren Fälle erklärt. Ein Münzprüfer, der eine nicht zu beanstandende Münze (?) ... beanstandet, oder eine zu beanstandende nicht beanstandet, soll eine Buße von 12 Paṇas bezahlen. Wer bei der Bezahlung der (in Paṇas zu entrichtenden Steuer) Vyājī (vgl. 193, 2) in einem
10 Wechselgeschäft für Paṇas (?) einen Māṣaka (= $^1/_{20}$ Paṇa) gewinnt, soll 12 Paṇas als Buße bezahlen. Damit sind auch die weiteren Fälle erklärt. Wer eine falsche Münze anfertigen läßt, annimmt, oder ausgibt, soll 1000 (Paṇas) als Buße bezahlen. Wer sie in den königlichen Schatz bringt, soll hingerichtet werden." Die Echtheit
15 dieses in AÜ fehlenden Abschnitts ergibt sich aus den Parallelstellen Y. 2, 168, 178—180, 240; N. 9, 8—13, sowie aus ähnlichen Stellen im K. A. selbst.

202, 1. ***अवरकपांसुधावकाः** B f. **ज्ञरकपांसुधावकाः**, „Straßenkehrer". — 3. ***लभेत** B f. **लभते**. Vgl. **दद्यात्** 202, 5. — 6. ***पौर्व-**
20 **पौरुषिकं** B f. **पौर्वा°**. — 10. ***कर्मापराधेन** B f. **कर्मापरोधेन**. Das Vergehen besteht in falscher ärztlicher Behandlung. ***मर्मवध°** B f. **कर्मवध°**. Verletzung eines empfindlichen Teils. — 15. ***°चारणभिक्षुकाश्च** B f. **°चारणादिभिक्षुकाश्च**.

204, 1. ***समुद्रपरिवर्तिमं** B f. **समुत्परिवर्तिमं**. Vgl. Y. 2, 247.
25 — 7. **क्रीणतां** om. B. Auch in der Parallelstelle Y. 2, 250 ist nur von Verkauf die Rede. — 13. **व्याख्याय** B f. **संख्याय**. — 14. ***°दन्यत् भवति ।** B f. **°दन्यं भवति ।**.

205, 1. ***परमर्घं** B f. **परमर्धं**. Es handelt sich um Preiserhöhungen. — 15—16. **पीडनमष्टधा दैवाग्न्युदकवेगाधिमरकविषू-**
30 **चिका दुर्भिक्षणासुरी वृष्टिश्चेति** T f. **दैवान्यष्टौ—रक्षांसीति ।**.

206, 18. ***दुर्गसेतुकर्म** B f. **दुर्गतकर्म**. Befestigungs- und Bewässerungsarbeiten (um den Leuten Verdienst zu geben)?

207, 8. ***मार्जारनकुलोत्सर्गः ।** B f. **°त्सर्जः ।**. Vgl. das Kompositum **मार्जारमयूरनकुलपृषतोत्सर्गं** 40, 15.

208, 2. *मृगपशुपक्षि° B f. मृगपक्षि°. Wilde Tiere, Vieh, oder Vögel. Nach व्याख्याताः । schiebt B Folgendes ein: *सर्पभये मन्त्रौषधिभिश्च जाङ्गलीविदश्चरेयुः । संभूय वोपसर्पान्हन्युरथर्ववेदविदो वाभिचरेयुः । पर्वसु च नागपूजाः कारयेत् । तेनोदकप्राणिभयप्रतीकारा व्याख्याताः । „Bei Schlangengefahr sollen der Giftabwehr 5 Kundige Zaubersprüche und Heilkräuter anwenden. Oder sie sollen vereint die Angriffe abschlagen, oder Kenner des Atharvaveda sollen sie beschwören. An den Tagen des Mondwechsels bringe man den Schlangengöttern Verehrung dar. Damit sind auch die Abwehrmaßregeln gegen die von Wassertieren drohenden Gefahren erklärt.“ 10 Nach Sprache und Inhalt macht auch dieses in A fehlende Stück den Eindruck der Echtheit. — 6. *चरूं वश्चरामीत्येवं सर्वभयेष्वहोरात्रं B f. वश्चराम इत्येवं सर्वे भयेष्व°.

209, 13. *कूटश्रावणकारका B f. कूटपणकारका oder कूटचापणकारका. Da vorher von falschen Zeugen die Rede ist, so werden 15 die Urheber falscher Aussagen gemeint sein. — 14 und 17. संवदन° B f. संवनन°. — 20. *रसस्य कर्तारं B f. रसस्य वक्तारं, „den Verfertiger eines Gifttranks“, der deshalb verdächtig wird. विक्रेतारं om. B.

210, 1. *ब्रूयात् B f. ब्रूयत्. — 5. °मुष्टिकाधि° B f. °मूषिकाधि°. — 6. °विम्बटङ्क° B f. °विटङ्क°. — 17. *प्रस्वापना° B f. 20 प्रख्यापना°. Zaubersprüche zur Einschläferung.

211, 7. संवेदनमन्त्रेण B f. संवनन°.

212, 4. *अनुगृहीतलोम्न° B f. °लोम्न°. — 17. *अन्तर्गृहनित्य° B f. अन्तर्गृहं नित्य°. 25

213, 4. *°संपातचासिनं B f. संपातं चासिनं. — 6. *शङ्कानिग्रहः B f. शङ्क°. — 17. *चतुष्पद्द्विपदा° B f. चतुष्पदा°. Die Vierfüßler und Zweifüßler stehen im Gegensatz zu den Rohstoffen, Schmucksachen und Gefäßen.

214, 12. *°नीप्रवेध° B f. °नीव्रवेध°. प्रवेध° „Durchbrechen“, 30 wie vorher und nachher वेध. — 13. °निक्षेपण° B f. °निक्षेप°. — 19. *°भवस्थितमतिलोपिनम्° B f. °मौपस्थितमतिप्रलापिनम्°. अतिलोपिन् sehr schädlich oder gefährlich, als Verdachtsgrund?

215, 4. *प्रवेशनिष्कसनयोर्वा B f. °निष्कासनयोर्वा. Ein- oder Austreten.

216, 8. *वयोभिः B f. पयोभिः. Von einer Giftprobe durch Wasser oder Milch („milk" Ü) ist sonst nichts bekannt, während eine Giftprobe durch Vögel häufig vorkommt. — 9. चिटि° B f. चिट°. — 12. *दण्डपारुष्यातिलब्धं मार्गेत B f. दण्डपारुष्यादतिमार्गेत. Man soll die stark der Gewalttätigkeit verdächtige Dienerschaft des Getöteten in Untersuchung ziehen. — 17—18. *रोषनिमित्तोपघातः । B f. रोपनिमित्तो घातः ।. Vgl. das vorausgehende रोषस्थानं.

217, 13. *रज्जुना B f. रज्जना. Die Leiche soll an einem Strick auf der Straße geschleift werden.

218, 2. *साक्षिणाम्° B f. साक्षिणम्°. Es gehört zu den vorausgehenden Genitiven. — 5. *तस्यापसार° B f. °वसार°. Es scheint sich um einen Alibibeweis zu handeln. — 6—7. *कर्मप्राप्तस्त्रिरात्राद् B f. कर्मप्राप्तः । त्रिरात्राद्. — 9. *अचोरं चोरः B f. अचोरश्चोरः, „Persons who charge an innocent man with theft" Ü.

219, 1. *मन्दापराधं B f. मन्दावधानं. Bei leichten Vergehen ist keine Tortur anzuwenden.

220, 1. *राजकोशमव° B f. °मप°.

221, 15—18. Für शरावमेखलया वा—भस्म वा hat B nur: आ द्विपादमूल्यादिति षट्पणः गोमयभस्मना वा प्रलिप्यावघोषणमा त्रिपादमूल्यादिति नवपणः । गोमयभस्मना वा.

221, 20—222, 3. Für चतुर्विंशतिपणः—पूर्वस्साहसदण्डः hat B nur: पूर्वः साहसदण्डः ।. — 5. साहसं । B f. साहसः ।. — 6. वान्तर्यामितमपहरतो B f. वान्तर्यामिमेव हरतो. — 9. कुटुम्बिकाध्यक्ष° B f. कुटुम्बाध्यक्ष°, „a master of a household" Ü. — 14. प्रच्छन्नं पृच्छति अपृच्छ्यं B f. पृच्छ्यं न पृच्छत्यपृच्छ्यं. — 18. *मार्गापन्नं B f. मार्गापणं, so auch „statements that lead to the settlement a of case" Ü.

223, 19. *चोरडामरिकभार्यां B f. चोरधामरिकाभार्यां.

224, 6. *शुद्धार्थैः B f. शुद्धास्ते. Durch mit reinem, d. h. ehrlich

erworbenem Vermögen bezahlte Bußen sollen die Leute gereinigt werden. — 10. °ग्रन्थिभेदोर्ध्वकराणां B f. °ग्रन्थिभेदि ऽर्थचाराणां. Beide Lesarten sind bedenklich. अर्थचर soll nach Ü „Government servants" bedeuten.

226, 8. *उत्तमावर° B f. उत्तमापर°. — 9. *कल्पयेदन्तरा-स्थित: ॥ B f. कल्पयेदन्तरान्वित: ॥, „without failing to notice equitable distinctions among offenders" Ü. — 16. Nach हस्तवध: । schiebt B ein: *मोहेन द्विशत: । „wenn aus Unverstand, soll er 200 bezahlen". 5

229, 5. *परशुल्कावरुद्धायां B f. परशुल्कोपधायां. Wenn er sich gegen eine von einem anderen für seinen Harem gekaufte Frau vergeht, soll ihm die Hand abgehauen werden. — 6. *वरणा-दूर्ध्वमलभमान: B f. पराणामूर्ध्वमलभमानां. Wer innerhalb der sieben Menses nach stattgefundener Verlobung seine Braut nicht zur Frau erhält, darf mit ihr verkehren und braucht ihren Vater nicht zu entschädigen. Ü „a maiden that has not yet succeeded in marrying any one" scheint auf der Lesart in A zu beruhen (अलभ्यमानां zu lesen). — 15 und 18. *शुल्कव्ययकर्मणी B f. °कर्मणि. जीयते mit dem Akkus. ist häufig im K. A. 10 15

230, 2. *द्वादशपणदण्डं B f. द्वादशपणं. — 5. *मिथ्याभिशंसने B f. °शंसिने, „for spreading false report" Ü. — 8—9. शुल्कं मातु: षोडशगुण: । B f. शुल्कमातुर्भोगष्षोडशगुण: ।, wohl zu lesen *शुल्कं मातुर्भोग: षोडशगुण: ।. Der Mutter ist als Entschädigung (शुल्क) der 16fache Betrag der Tageseinnahme (भोग) ihrer Tochter zu zahlen. — 16. *अचमाया: स्त्रिया: B f. अचमायां स्त्रिय:. 20 25

231, 15. यासयत B f. संयासयत.

232, 11. *सीमावरोधविचयं B f. सीमावरोधेन विचयं. *असी-मापराधे B f. असीमावरोधे. Wenn die Grenze d. h. die Grenzbewohner unschuldig sind, (sollen die 5 oder 10 Nachbardörfer den Schaden ersetzen). — 16—18 om. B, dafür nur °हने वापनं. 30

233, 10. *छिन्ननस्यं भग्नयुगं B f. छिन्नस्यमभग्नयुगं. Vgl. M. 8, 291; Y. 2, 299.

234, 5. *कुम्भीपाकः । B f. कुम्भीपातः ।, „shall be burned alive in a vessel“ Ü. — 7. *°श्वपाकस्यार्यागमने B f. °श्वपाकस्य भार्यागमने. Auf unerlaubtem Verkehr eines Śūdra oder Śvapāka mit einer Āryā steht die Todesstrafe.

Adhikaraṇa V.

Die Abkürzung Ü bezieht sich hier und im Folgenden auf die von Shama Sastri im Indian Antiquary 1909 ff. veröffentlichte Übersetzung von Adhikaraṇa V—XV.

235, 11. साधारणा B f. शत्रुसाधारणा. — 14. *संहता B f. संहत्या. — 16. *दूष्यमहामात्रभ्रातरमसत्कृतं B f. दूष्यं महामात्रभ्रातरं सत्कृतं. Einen ungeehrten (und darum unzufriedenen) Bruder eines aufrührerischen Ministers (soll ein Spion aufstacheln). Das Kompos. दूष्यमहामात्र auch nachher 236, 3; 237, 14.

236, 10. *पुत्रः पितुः पिता वा B f. पुत्रः पिता वा. Der Sohn vergeht sich gegen die Gattin des Vaters, der Vater gegen die Gattin des Sohnes. — 14. °चरेत् । B f. °जपेत् ।. — 18. सांपादने° B f. सांवनन°.

237, 1. *व्यवहिते B f. व्यपहिते. — 7. *प्रविष्टा B f. प्रदिष्टा. Vgl. das folgende अन्तःप्रवेशनार्थं. — 15. *भक्ष्यभोज्यं B f. भक्ष°. *क्वचिदध्वगतः B f. °दर्थगतं. Es gehört zu बहिर्. — 17. रसादाविति ist wohl in *रसदाविति (Giftmischer) zu verbessern. — 18. *°कूटानां B f. कुटानां. Vielleicht sind Fälschungen gemeint. — 19. *°वाप्स्यसीति B f. वाप्स्यतीति°.

238, 3. *दौरात्मिक° B f. दौरामिक°. — 17. *सीमाक्षेत्रखल° B f. °फल. Vgl. 239, 3 क्षेत्रखल°.

240, 2. *आयत्यां B f. आयन्त्यां. — 6. *प्रत्युत्पन्नार्थकृच्छ्रः B f. °कृच्छ्रं. Es gehört zum Subjekt des Satzes. — 14. *प्रमदावस्कन्नस्यात्ययं B f. प्रमदापन्नस्यात्ययं. Für den bei der Aussaat aus Nachlässigkeit (प्रमाद zu lesen) verstreuten Samen soll das Doppelte als Buße auferlegt werden. — 18. *प्रतिपातो B f. प्रतिपात्रो, „fine“ Ü.

241, 3. *तदनिसृष्टं B f. अनिसृष्टं. Das Verkaufsverbot betrifft die vorher genannten Artikel. — 11. वेतनं B f. वेतनार्धं. — 15. कर्कट° B f. कुक्कुट°.

242, 6—7. *दग्धहृदयस्य B f. दग्धगृहस्य. Vgl. दग्धस्य हृदयं 216, 11. — 9. *चापहरेत् । B f. चाहरेत् ।, „carry away" Ü. — 13. *कूपेना° B f. कोपेना°, „well" Ü. — 14. *हिरण्योपहारेण B f. हिरण्योपहरणे. Die Schlange soll für Geld gezeigt werden. चैत्य° B f. चैच°, „in a hole in the corner of a temple" Ü.

243, 6. *°च्छादयित्वा B f. °च्छन्दयित्वा. — 18. पत्नीं B f. पुत्रीयं.

244, 1. *पूर्वनिखातं B f. पूर्वं निखातं. — 4. *स तेन B f. तेन. — 6. *त्वया व्याहृत B f. यव्याहृत (व्याहृत Druckfehlerverz.). — 7. *रात्रियागे B f. °योगे, ersteres vielleicht besser wegen des folgenden वनयागे.

245, 2. समुदयपादेन Ü f. °वादेन. — 3. °संगेन B f. °सहेन.

246, 13. *°रसद° B f. °रस°, „poisoners" Ü. — 14. *°चारिणो ऽर्धतृतीयशताः B f. °चारिणः तृतीयशताः, „servants leading the spies, 250" Ü.

247, 3. *भृतानामभृतानां च B f. भृतानां च. Die अभृत sind die keinen regelmäßigen Lohn beziehenden Diener. — 13. *राजपण्ययोगविक्रयो f. राजपण्यविक्रयो. Betrügerischer oder Scheinverkauf.

249, 5. *वर्जयेत् । B f. वर्णयेत् ।. वर्जयेत् auch in 8. — 7. *दृष्टा चित्त° B f. दृष्ट्वा चित्ता°, zu lesen *दृष्टाचित्त°. चित्त° auch in dem Zitat dieser Stelle in D. K. C., vgl. ZDMG. 68, 357. — 8. *अलिहारेष्वभिहसेत् B f. अलिहारस्य ष्वभिहष्वभिहारसद्°, zu lesen *अभिहारेष्वभिहसेद्. — 14. *°दर्धयेत वा ॥ B f. °द्वर्धयेत वा ॥. Der König kann ihn stürzen oder erheben.

250, 4. *विशेषयेच्च । B f. शेषयेच्च ।, „he shall give the exact particulars" Ü. — 5. *चैवमनुवर्तेत । B f. चानुवर्तेत ।. — 9. *°चरन्ति । B f. °चरति ।. Der Plural vielleicht besser, da es sich um eine allgemeine Regel handelt.

251, 2. *भूमिगाचविलेखनं B f. °विलेपनं. Vgl. N. 1, 194 भूमिं

लिखति पादाभ्यां. — 4—5. *पृष्ठावधानं B f. प्रविष्टावधानः. Der König sieht auf seinen Rücken, als Zeichen der Ungnade. — 13. प्रतिरवणे शुनः पिशुनपुत्र इति । B f. प्रतिवरणे शुनम् इति पिशुनपुत्रः ।. — 14. *अर्थमानावक्षेपे B f. अर्थमानाप°.

252, 9. *प्रकृतिकान्तं B f. प्रतिकान्तं. „Von den Untertanen gewünscht", d. h. um sie zu gewinnen. — 15. *अपग्राहयेत् । B f. अव°, „captured" Ü.

253, 1. *कश्चिन् B f. कश्चिन्. — 10. *°मात्यः BÜ f. °मात्यं. — 11. वा om. B.

254, 1. *प्रकृतिकोपकमधर्मिष्ठम् B f. प्रकृतिकोपकर्माधर्मिष्ठम्. — 6. *क्रियताम् B f. क्रियाम्. — 15. *ऋतौ B f. ऋतेन. Die Königin soll zur Zeit ihres ऋतु überwacht werden. — 18. यौवनं B f. यौवनं (स?). Vielleicht ist यौवने ऽस्य zu lesen: „wenn der Prinz mündig wird", auch Ü „when the prince comes of age".

Adhikaraṇa VI.

255, 19. *वाग्मी प्रगल्भः B f. प्रज्ञाप्रगल्भ°. Beredt und energisch.

256, 1. *संवृतो ऽदीना° B f. संवृतादीना°. — 2—3. *शुक्लस्मितो° B f. शुक्यस्मितो°, „with a smiling face"* Ü. — 12. *°प्रायश्चित्त B f. °पायश्चित्त°. — 13. *दीर्घाम् B f. दीर्घम्. — 20. *अराजबीजी B f. अराजबीज°, „not born of a royal family" Ü.

258, 3. *यापयति B' f. पावति. Vielleicht ist *पालयति zu lesen, nach dem Zitat dieser Stelle Me zu M. 7, 205. — 18. *भूम्यनन्तरः B f. °रं. — 20. *°संबद्धं B f. °संबन्धं.

260, 1. ताभिरभ्युत्थितो B f. °च्छ्रितो. — 14. *नेमिमेकान्तरान् राज्ञः B f. नेमिमेकान्तराद्राज्ञः. Vgl. das folgende चानन्तरान्. Er soll die durch ein Zwischenland getrennten Könige zum Radkranz, die unmittelbar angrenzenden zu Radspeichen machen, sich selbst zur Nabe des Rades. — 16. *बलवानपि जायते ॥ B f. बलवानिव जायते ॥. Auch wenn er stark ist, kann der Feind doch besiegt oder bedrängt werden, wenn er sich zwischen dem Herrscher und dessen Freund befindet.

Adhikaraṇa VII.

261, 8. **संपाद्यते** B f. **संपद्यते**. — 13. **संधीयेत** । Ś f. **संदधीत** ।. — 18. ***सहायसाध्ये** BŚ f. **सहायसाध्य°**.

262, 1—3. **यस्मिन्गुणे ऽवस्थितो मन्येताहं शक्ष्यामि दुर्गं कारयितुं हस्तिनीर्बन्धयितुं वणिक्पथं योजयितुं जतुवनं छेदयितुमदेवमातृकदेशे चेताणि बन्धयितुमित्येवमादीनि परस्य वित्तानि व्याहर्तुम्** Me zu M. 7, 160 f. **यस्मिन्—उपहन्तुम्**. Ś wie A. — 2—3. **दुर्गसेतुवणिक्पथशून्यनिवेशकरद्रव्यगजकर्माणि आत्मनः प्रवर्तयितुं परस्य चैतान्यपहर्तुं राजा यतेत** । Mallin. zu Rghv. 17, 61 f. **दुर्ग°—उपहन्तुम्**.

264, 9—11 om. B.

265, 10. ***°विगृहीतात्** । BŚ f. **°गृहीतात्** ।, „unless one is actually attacked by one's enemy" Ü. — 19—266, 1. ***दुर्गापाश्रयो** BŚ f. **दुर्गपालापाश्रयो**. Der König sucht Schutz in einer Festung.

266, 6. ***वाज्ञान्यायप्रवृत्तिमाश्रयेत** । B (er soll sich ihren Befehlen unterstellen?) f. **वा राज्ञां न्यायवृद्धिमाश्रयेत** ।. — 10. ***प्रियो ऽस्य** B f. **प्रिये ऽस्य**, „whom he likes" Ü. — 17. ***संदधीत** Mallin. zu Rghv. 17, 56 f. **संधीयेत**. Vgl. 261, 13 **संदधीत**.

267, 1. ***हीनेनैकान्तसिद्धिम्** B f. **°कान्तः सिद्धिम्**. — 12. Hier und in 14 **°पचारिताः°**, ebenso 270, 15, dagegen 273, 16. 18. 21 **°चरित°**, B überall **°चरित** oder **°चितिक**, Ü „oppressed".

269, 6. ***प्रणयेदर्थं** B f. **°र्धं**, „one should send money" Ü. — 8. ***शेषप्रकृतिरक्षणम्** B f. **देश°**, „the rest" Ü. — 11. ***तच्चेष्टः** B f. **तच्चेष**. Vgl. **तच्चेष्टौ** in 9. — 12. ***°वक्रयः** । BÜ f. **°पक्रयः** ।. — 13. ***फलातिमुक्तो** B f. **°भुक्तो**. ***परदूषणः** ॥ B f. **परिभूषणः** ॥ AÜ. Ein Friede ganz ohne Preisgebung des Ertrags der Ländereien heißt „schädlich für den Feind" (im Gegensatz zu dem vorher genannten Frieden, bei dem man dem Feind den Ertrag des Bodens überläßt). — 14. **पूर्वौ** B f. **पूर्वं**.

270, 7. ***संधानकामयोररिविजिगीष्वोर्** B f. **°पि विजिगीष्वोर्**. Das Kompos. **अरिविजिगीष्वोर्** auch 259, 1; 285, 10, vgl. 259, 3. 4. Der Feind und der Eroberer vertragen sich.

271, 11. *विगृह्यासनहेतुप्रातिलोम्ये B f. विगृह्यासने तु प्रातिलोम्ये. Das Kompos. विगृह्यासनहेतु auch in 12. Bei einem durch Stillsitzen nach dem Angriff verursachten Mißerfolg soll man Frieden schließen. — 16. *परस्पराद्वा भिन्ना B f. परस्परात् भिन्नाः. — 17. °निमित्तं B f. °निमयः. — 17. तदा om. B.

272, 8. *°तममस्मान्निविष्टांशेन B f. °तरमस्मिन्निविष्टांशेन. Er soll irgend ein solches Heer von ihm mit Bestimmung des Beuteanteils verlangen.

273, 1. *स हि B f. स, „for" Ü. — 6. हि व्यसनमभियुक्तस्य तु धृतं B f. व्यसनमभियुक्तस्य कृच्छ्रं. Das Zitat in M. V. C. (vgl. ZDMG. 68, 349 Anm. 2) wie A. — 9—10. *न्यायवृत्तिं B zweimal f. न्याय्य°. — 13. °विरक्त° B f. °विरक्ति°. — 16. *प्रधानावग्रहसाध्याः B f. प्रधाना अवग्रहसाध्याः, „whose wrath can be pacified by punishing the chief men" Ü.

274, 4. *प्रगृह्णन्ति B f. परिगृह्णन्ति, „will help him" Ü. — 5. *अवक्षेपेण B f. अपक्षेपेण, „by insulting" Ü. — 11. *°नामदण्ड्यानां च दण्डनैः । B f. °नां दण्ड्यानां चण्डदण्डनैः ।. Durch Verschonung der Strafwürdigen und Bestrafung der Schuldlosen. — 14. *स्वयं च B indem er selbst seine Untertanen ausplündert f. स्वानां च indem er sie ihrer Habe beraubt. — 19. *योगक्षेमवधेन वा B f. योगक्षेमविधावपि. Durch Zerstörung ihrer Wohlfahrt.

275, 10. *मुख्यायत्तः B f. मुख्यायुक्तः. Die Habgier ist von den Führern abhängig, auf sie beschränkt.

276, 1. *चोपगन्तुम् B f. च गन्तुम्, „suffer" Ü. — 6. *सत्त्रादपसरेद्व्यक्तः B f. सत्त्रादवसरे ऽभ्यक्तः. Er soll wachsam aus dem Hinterhalt hervorstürzen. — 9. अभ्युत्थितया° B f. अभ्युच्चितया°, „an ally of superior power" Ü. — 10. *विशिष्टादल्पमप्यंशं B f. विशिष्टादमप्यंशं, „with little or no share in the spoils" Ü.

277, 17. *प्रवर्षो° B f. प्रहर्षो°, „rainy season" Ü.

278, 2. *प्रकृतिकोपकं B f. प्रकृतिकोपं. Vgl. मित्रोपघातकं in 3—4. — 14. छित्त्वा पक्षं समन्ततः ॥ B f. जित्वा पक्षसमन्ततः ॥,

viell. f. *जित्वा पक्षं समन्ततः ॥ „Nachdem er seinen Anhang gründlich besiegt hat (nehme er sein Land)".

279, 9. गतागतो ऽनुसंधेयः । B f. गतागतस्सन्धेयः ॥ „is to be reconciled" Ü. — 12. *दोषेण B f. द्वेषेण.

280, 1. *°द्राविणः B f. °द्राविणं. Es gehört zu जनो 279, 20. — 10. °मविशीर्ण° B f. °मपशीर्ण°, wohl f. *°मवशीर्ण°, „zur Wiederherstellung abgebrochener Beziehungen". — 16. *वधप्रेप्सुं B f. °प्रेप्सुर्. Es gehört zu गतागतम्.

281, 1. *निर्दिष्टे und *विक्रमः । B f. निर्दिष्टो und विभ्रमः । Eine offene Schlacht ist das Kämpfen an bestimmtem Ort und zu bestimmter Zeit. — 4. योगगूढाप° B f. योगभूमीप°. Vielleicht ist योगगूढोपजापार्थं zu lesen: Stiller Kampf besteht in heimlicher Aufwiegelung der feindlichen Führer (योग). — 6. *°स्तताश्च संधयः B f. °स्तताः. Vgl. 277, 2. — 11. Nach ग्रहिष्यति schiebt B ein *पार्ष्णिग्राहं वारयिष्यति „er wird meinen rückwärtigen Feind abwehren". — 13. Nach प्रवर्तयिष्यति schiebt B ein: *परस्य वारयिष्यति „er wird (Proviant und Vorräte) meines Gegners abhalten". *बद्धाबाधे मे पथि B f. बद्धाबाधे मे ऽवनि°. Er wird mir auf gefahrvollem Pfade die Dornen ausreißen, d. h. die Übeltäter vertilgen.

283, 16. पणेत । B f. पणेत ohne Interpunktion.

284, 10. *ऽभियास्यमानः B f. हि यास्यमानः. — 11. *°कामो वा B f. °कामो, „or" Ü. — 14—15. *स्वारब्धां वा यात्रासिद्धिं B f. स्वारब्धं वा यात्रासिद्धं, „well-begun undertakings" Ü. — 15. *प्रतिकर्तु° B f. प्रतिहर्तु°.

285, 13. *सुसहाय° B f. ससहाय°, „durch den Besitz guter Genossen".

286, 7. *°मुपलब्धदेशकालं B f. °मलब्धदेशकालं, „which has the experience of all sorts of grounds and of seasons" Ü. — 13. *सापदेशमपस्रावयेत् । B f. °वस्रापयेत् ।. Er soll das Heer unter einem Vorwand zerstreuen.

287, 3. *भवतो मित्रं Ś f. भवतः मित्र°. Nach साधयति schiebt Ś ein: *स श्रेयान्. 3—4 zu übersetzen: „Denn aus der Ge-

winnung von Land entstehen sowohl ein Bundesgenosse als Gold. Aus der Gewinnung von Gold entsteht ein Bundesgenosse. Oder der Gewinn ist der beste, dessen Erreichung zur Erlangung von einem der beiden anderen Dinge führt*. — 5. *इत्येवमादिभिः B
5 f. इत्येवमादिः. Mit solchen Reden.

288, 4—8 om. B.

289, 7. *षड्गुणमु° B f. षण्गुणमु°. Es gehört zu मित्रं.

290, 9. *कारणाकारण° B f. कारणाकरण°, „with or without reason" Ü. — 10. *समुपेचेत B f. °पचेत. — 12. *°संवादकः B f.
10 सम्पादकः. Ein dem Ort und der Zeit des Unternehmens entsprechender Gewinn.

291, 5. *। भूमिलाभं शत्रुकर्शनं B Ü. — 6. *सौकर्यं संभवति B f. सौन्दर्यं भवति. Es ist leicht, einem schwachen Feinde Land zu nehmen. — 8. *°तः शत्रुम् B f. °तशत्रुम्. — 12. *°च्छेदनी च
15 B f. °च्छेदेन नीच°. Land von entgegengesetzter Art, mit einem mächtigen Grenznachbar, verschlingt Schatz und Heer. — 16. *नित्यामित्रलाभे B Ü f. नित्यामित्रालाभे.

292, 15. स्थालेयं हि पु° B f. स्थलीयं हि सु°.

293, 3. *भूमिलाभः B f. भूलाभः. भूमिलाभ auch 291, 5. 6.
20 10; 292, 7. 10 u. a.

294, 7. धान्यमूला B f. धान्यमूल्या, viell. °मूलो zu lesen, da es zu आरम्भः gehört.

297, 10. तैर्भमा° B f. ते भमा°. — 13. *स्वेषामपाश्रयो B f. °या.

25 298, 3. *वणिक्पथा व्याख्याताः । B f. °थो °तः ।, „this explains the selection of trade-routes" Ü.

300, 15. °सिद्धिः B f. °संधिः. — 18. *वृद्धमित्रो B f. वृद्धि°, „will have the support of his friends" Ü.

301, 4. *शत्रुर् B f. शत्रोर्. Es gehört zu यातव्यः. —
30 11. *°पसारवान् ॥ B f. °वसारवान् ॥ einen Ausweg oder eine Zuflucht besitzend.

302, 17. *पार्ष्णिग्राहं B f. पार्ष्णिग्राहान्, „his rear-enemy" Ü.

304, 4. *प्रधानाभावे B f. प्रधानभावे, „in the absence of a leader“ Ü. — 5. *विजिगीषोर् B f. विज°. — 8. *कन्यादानयापनाभ्यां B f. कन्यादानयौवनाभ्यां. Ein bei seinen Untertanen beliebter Fürst soll durch Verheiratung der Tochter an ihn oder durch Gewährung von Unterhalt gewonnen werden. — 19. *सद्यः श्रेयः B f. सच्छ्रेयः. Denn so erlangt er sofort Erfolg. 5

306, 6. *°सद्वैर्वा B f. °संह्रीर्वा. — 306, 8. विपुलारम्भतो — 11. °शक्तीनां om. B. — 15. Nach कुर्यात् । schiebt B ein: *स्वयं च. Der Feind selbst erleidet Verluste.

307, 1. *पार्ष्णिग्राहमासारं B f. पार्ष्णिग्राहासारं, „den rückwärtigen Feind oder den entfernten Bundesgenossen“. — 11. *मूलं मि° f. मूलमि°. Das mangelleidende angestammte Heer (मूलम्) werde ich durch die Armee des Freundes oder der Wildnis schlagen. 10

308, 6. *त्वदर्पणः B f. दर्पणः, „are at your disposal“ Ü. — 7. समयाचारिक° B f. °चारित°. 15

309, 17. *°कुप्येन B f. कूप्येन.

310, 10. *अनपाश्रयया B f. अनुपा°, „land which affords no protection“ Ü. — 17. *यथास्वापकुर्यात् B f. यस्वाश्वा°, „the guilty“ Ü.

311, 6. *°यत्तास्ते B f. °युक्तास्ते, die in seinem eigenen Lande befindlichen Minister. — 15. *चलसंधिः B f. चाल°. 20

312, 8. *दूष्यादूष्यामात्यं दूष्यापत्यं वा B f. दूष्यापत्यं वा. In Ü fehlt 8—11 ganz, ich übersetze: „Festnahme eines hervorragenden Verwandten (des Gegners) ist Geiselstellung. Dabei überlistet derjenige (seinen Gegner), der einen treulosen oder treuen Minister oder einen treulosen Sohn (als Geisel) hingibt. Wer umgekehrt verfährt, der wird überlistet. Denn der Gegner greift rücksichtslos die Schwächen desjenigen an, der sich auf solche Geiselstellung verläßt“. — 19. *°जात्यः B f. °जात्यकः. Vgl. 18 जात्य°. 25

314, 4—5. *परिचारकच्छद्मना B f. परिवारकात्मना, „disguised as a servant“ Ü. — 10. *°नं रसं B f. नरसं. — 12—13. आरचिषां—दीपयेयुः । om. B. — 14. *°खात° B f. °वात°. Er soll durch eine Grube entfliehen. — 20. Vor °पद्दिशेयुः । schiebt B 30

ein: *यान्तमन्यतो. Sie sollen auf einen anderen als den von ihm wirklich eingeschlagenen Weg hinweisen.

316, 7. *॰वगृह्णीयात् ॥ B f. ॰पगृह्णीयात् ॥, „put down" Ü. — 9. *कर्मसंधिं B f. करसन्धिं. — 12. ॰मेनं B f. ॰मेतं. —
5 16. *अमित्रं वास्य मध्यमो लिप्सेत । संधिमुपेयादेवं B f. एवं. Wenn der Neutrale seinen Feind zu gewinnen sucht, soll er Frieden schließen. So (erreicht der Eroberer seine eigenen Zwecke und tut zugleich dem Neutralen einen Gefallen).

317, 14. *ऽन्तर्धिः प्रतिवेशो वा B f. ऽन्तर्धिप्रतिवेशो वा.

10 318, 19. *यद्विरज्यति । B f. सद्वि॰, „when a friend keeps quiet" Ü.

319, 2. स सर्वो वा समादध्यादिकान्वंयार्थशास्त्रवित् ॥ B f. सर्वो॰ ॰वित् ॥.

(Schluß folgt.)

Nachträge zu ZDMG. 70, S. 477 ff.

Von

Richard Hartmann.

Zu meinen Itinerarstudien in ZDMG. 64, S. 665 ff. u. 70, S. 477 ff. könnten türkische Quellen wie der treffliche Ewlija Čelebi und die Tagebücher von dem ägyptischen Feldzug Selīm's, auf die in letzter Zeit Halil Edhem durch seine Übersetzung (Deutsche Orientbücherei 20) aufmerksam gemacht hat, manche neue Einzelheiten ergeben. Die Verwilderung der Orthographie der arabischen Namen, die in den türkischen Salname's so seltsame Blüten zeitigt, setzt schon in diesen alten Texten ein. Sie ist bei einem sprachfremden Volk übrigens nicht weiter verwunderlich, zumal da es die Unterworfenen nicht eben freundlich einschätzte. Doch mindert das den topographischen Wert ja nicht, da wir die Orte doch meist erkennen können.

An dieser Stelle beschränke ich mich auf einige Bemerkungen aus den letztgenannten Dokumenten, die ich mit einigen anderen Zusätzen zu ZDMG. 70, S. 477 ff. nachtrage. Die Tagebücher finden sich in Feridun's Urkundensammlung, die ich in der ersten Ausgabe (Konstantinopel 1264/5) benütze und zitiere.

Zu S. 486, Z. 16 u. Anm. 2: al-Ḫaṭṭāra ist ein Halteplatz Selīm's zwischen aṣ-Ṣāliḥīja und Bilbais: Feridun I, 401, Z. 2; 432, Z. 27.

Zu S. 486, Z. 30 (Anm. 10) u. 487, Z. 3 (Anm. 1): Feridun I, 401, Z. 1; 432, Z. 25; 440, Z. 15 ist an der entsprechenden Stelle ein Haltepunkt mit dem Doppelnamen حبو عقوله bzw. حب عقولة erwähnt; es ist für den Inhalt der ʿOmarīstelle vielleicht von Interesse, daß das türkische Heer, das von Ḳaṭjā her an dem Biʾr ad-Duwaidār vorbeikommt, vor Ḥabwa-ʿAḳūla zwei Brücken passiert.

Zu S. 487, Z. 9: Herr Prof. Littmann denkt, daß das Ṣubaiḫat (Naḫlat Maʿn) wohl nur eine örtliche dialektische Aussprache von سبيخة wiedergebe, was in der Tat gewiß wahrscheinlich sein dürfte.

Zu S. 492, Z. 7 u. Anm. 2: Über den Ḫān in al-Ḳuṭajjifa vgl. auch Ewlija Čelebi III, 66.

Zu S. 492, Z. 20 (vgl. S. 28, Anm. 4 u. 495, 18 u. 21): Selīm macht zwischen Ḳārā und Ḥimṣ in ʿAin al-Ḳaṣab Station (Feridun I, 399, l. Z.).

Zu S. 494, Z. 19 u. Anm. 12: Die Namensform der ersten 5 Station der via maris bei Feridun I, 400, Z. 11: بروج خانى scheint doch wieder die Lesung Buraiǧ al-Fulūs zu rechtfertigen.

Zu S. 497, Z. 17 u. Anm. 7: Als zweite Station Selīm's auf dem Rückweg von Ḥaleb ist bei Feridun صماقه كوبروسى (I, 405, Z. 16) bzw. offenbar richtiger صاموقة كوبروسى (I, 446, Z. 3) an- 10 gegeben. Vgl. Ḥāǧǧī Ḫalīfa, Ǧihān-Numā (trad. Norberg), II, 24.

Zu S. 498, Z. 14: Der Ort wird, wie mir Herr Prof. Littmann gütigst mitteilt, Tēzīn genannt. So schreiben wohl auch die meisten Reiseberichte. Die Araber buchstabieren m. W. meist Tīzīn, nicht Taizīn; an ihre Angaben hält sich die Transkription im 15 Allgemeinen absichtlich. Sie geben in solchen Fällen den ē-Laut eben mit ī wieder. Doch da in dem analogen Fall Ǧēnīn, nicht Ǧīnīn geschrieben ist, wäre auch hier Tēzīn besser.

Zu S. 504, Z. 1 ff. u. Anm. 1: Leider konnte diese Stelle nicht mehr in der Korrektur berichtigt werden. Es ist natürlich einfach 20 ديادب für ديارب zu lesen und nicht etwa an Apparate zur Verstärkung der Lichtwirkung, bzw. bessere Aufnahme der Signale, wie sie das Altertum kannte, zu denken. Dem entsprechend ist zu übersetzen: „Man hatte in jeder Leuchtsignalstelle Späher und Aufklärer angestellt . . .“.

Hermann Brunnhofer

1841—1916.

Von **Ernst Kuhn.**

Einige Angaben zu dieser Lebensskizze verdanke ich einem Sohne des Verstorbenen, Herrn Edwin Brunnhofer, Eidgenössischem Beamten in Bern, sowie Herrn Prof. Dr. Eduard Müller-Hess, denen beiden ich hiermit meinen besten Dank aussprechen möchte.

Hermann Brunnhofer wurde am 21. März 1841 zu Aarau geboren. Er besuchte das Gymnasium seiner Vaterstadt, an welchem der anregende Unterricht des Germanisten E. L. Rochholz seine wissenschaftliche Entwickelung entscheidend beeinflußte. Seit 1860 studierte er in Zürich und Bonn, darauf in Berlin, wo er sich unter A. Weber's Leitung mehr und mehr der Erforschung des indischen Altertums zuwandte. Zu Anfang des Jahres 1866 begab er sich nach Oxford, war eine Zeit lang an Stelle des nach Indien berufenen F. Kielhorn bei dem späteren Sir Monier Monier-Williams als wissenschaftlicher Hilfsarbeiter tätig und arbeitete im Sommer 1867 für Max Müller an dem Wortindex zur Ṛgveda-Saṃhitā, den dann J. Eggeling revidiert und vervollständigt hat. In demselben Jahre nach der Schweiz zurückgekehrt, übernahm er eine Lehrstelle für Deutsch und Geschichte an der neugegründeten Bezirksschule zu Frick, worauf er nach zwei Jahren in gleicher Eigenschaft an das Aargauische Lehrerseminar berufen wurde. Nachdem er 1871 in Zürich zum Doktor der Philosophie promoviert war, wurde er 1873 Kantonsbibliothekar in Aarau und verlebte dort mit seiner Gattin und fünf Kindern eine Reihe glücklicher Jahre. 1889 ging er nach Kurland, unterrichtete zuerst am Gymnasium zu Goldingen, folgte aber bald dem Vorschlag des Fürsten E. Uchtomskij, seinen Wohnsitz nach St. Petersburg zu verlegen und das vom Fürsten verfaßte Werk über die Orientreise des damaligen Großfürsten-Thronfolgers ins Deutsche zu übertragen. 1899 kehrte er nach Berlin, 1901 in die Schweiz zurück und habilitierte sich am 6. Juli 1901 an der Universität Bern, wo ihm die Venia legendi für Urgeschichte und historische Geographie des Orients, später auch für russische Sprache erteilt wurde. 1906 erhielt er einen Lehrauftrag für historische Topographie, nach einigen Jahren eine Titularprofessur. Nachdem er diese Stellung 1914 verlassen, lebte er zunächst kurze Zeit in Basel, seit Januar 1915 in München, vorübergehend an der

Bibliothek der Technischen Hochschule beschäftigt, meist seinen wissenschaftlichen Studien hingegeben. Hier endete in der Nacht zum 28. Oktober 1916 ein sanfter Tod sein wechselvolles Leben.

Im folgenden gebe ich ein übersichtliches Verzeichnis der 5 Schriften Brunnhofer's (so weit sie mir nicht selbst vorgelegen haben, nach den gangbaren bibliographischen Hilfsmitteln). Auf eine Würdigung seiner wissenschaftlichen Arbeiten muß ich verzichten, um so mehr, als ich den von mir angeführten Recensionen etwas neues kaum hinzuzufügen wüßte.

---

10 Schriftenverzeichnis.

1. Selbständige Schriften (nach zeitlicher Reihenfolge).

Γάλα (Γάλακτος), Lac (Lactis), der græcoitalische Name der Milch. Ein monographischer Beitrag zur ältesten Empfindungsgeschichte der indogermanischen Völker. Aarau, Druck von H. R. 15 Sauerländer, 1871. 44 p. [1]

Rec. *A. Weber*, LC 1871, Sp. 803f. (abgedruckt Ind. Streifen 3, p. 66f.).

Fach-Katalog der Aargauischen Kantonsbibliothek. Im Auftrag der h. Regierung entworfen und ausgeführt. Aarau, gedruckt bei G. Keller, 1881/87. Bd. 1: XXX, 1000 p. Bd. 2, 1: XXXII p. 20 und p. 1—1042. Bd. 2, 2: 1 Bl., XXIII p. und p. 1043—1519. [2]

Ein dritter Band, der die Helvetica umfassen sollte, ist nicht erschienen. Rec. Centralbl. für Bibliotheksw. 5, p. 291.

Ueber den Geist der indischen Lyrik, mit Originalübersetzungen aus der Hymnensammlung des Rigveda, den Spruchdichtern und 25 Hala's Anthologie volkstümlicher Liebeslieder. Ein Essay. Leipzig, O. Schulze, 1882. VIII, 46 p. [3]

Rec. *E. Windisch*, LC 1882, Sp. 1707.

Giordano Bruno's Weltanschauung und Verhängniss. Aus den Quellen dargestellt. Leipzig, Fues (R. Reisland), 1882. XXVI, 30 325 p. [4]

Rec. LC 1883, Sp. 788f.

Der Indienfahrer Anquetil Duperron. (= Öffentl. Vortr. geh. in der Schweiz Bd. 7, Heft 10.) Basel, B. Schwabe, 1883. 39 p. [5]

Ueber den Ursitz der Indogermanen. (= Öffentl. Vortr. geh. 35 in der Schweiz Bd. 8, Heft 5.) Ib. 1884. 28 p. [6]

Rec. *W. Scherer*, Zeitschr. für Deutsch. Altert. 29, Anz. p. 180f. *O. Schrader*, LC 1885, Sp. 610. *F. Spiegel*, Berl. philol. Wschr. 1885, Sp. 1137—40.

Der Wetterprophet. Lustspiel in drei Akten. Aarau, H. R. 40 Sauerländer, 1884. 56 p. [7]

Veröffentlicht unter dem Pseudonym Alfred Werder.

Iran und Turan. Historisch-geographische Untersuchungen über den ältesten Schauplatz der indischen Urgeschichte. (= Einzelbeiträge zur allgemeinen und vergleichenden Sprachwissenschaft. Heft 5.) Leipzig, W. Friedrich, 1889. XXVII, 250 p. [8]

Rec. *J. Hiller*, Zschr. für kath. Theol. **14**, p. 182 f. *M. Haberlandt*, Mitth. der anthr. Ges. Wien **20**, p. 113 f. *Chr. Bartholomae*, Wschr. für klass. Philol. 1890, Sp. 1161 f. *R. N. Cust*, JRAS **22**, p. 687—89. *J. Mähly*, Bl. für lit. Unterh. 1891, p. 61 f. *M. Hoffmann*, Zschr. für das Gymnw. **45**, p. 165 f. LC 1891, Sp. 532 f. *Kovár*, Athenaeum (Prag) **9**, p. 154.

Festschrift zur Feier der am 9. Juni 1889 in Rom stattfindenden Enthüllung des Denkmals Giordano Bruno's. Mit einer Beilage: Die Ehrfurcht vor dem Altertum als die schuldige Achtung vor der lebenden Gegenwart. Eine Idee Giordano Bruno's in ihrem Widerhall bei Bacon und Pascal. Leipzig, Rauert & Rocco, 1889. 11 p. mit 1 Tafel. [9]

Vom Pontus bis zum Indus. Historisch-geographische und ethnologische Skizzen. (= Einzelbeiträge zur allgemeinen und vergleichenden Sprachwissenschaft. Heft 9.) Leipzig, W. Friedrich, 1890. XXIII, 223 p. [10]

Rec. LC 1891, Sp. 876 f. — In dieses Buch ist der Aufsatz „Pontische Völkernamen" aus der Zschr. für wiss. Geogr. 7 (vgl. OB **4**, 2456) aufgenommen worden.

Goethe's Bildkraft im Lichte der ethnologischen Sprach- und Mythen-Vergleichung. (= Neue Goetheschriften. Nr. 1.) Leipzig, Rauert & Rocco, 1890. 3 Bl., 57 p. [11]

Giordano Bruno's Lehre vom Kleinsten als die Quelle der prästabilirten Harmonie von Leibnitz. Leipzig, Rauert & Rocco, 1890. 63 p. [12]

Zweite [Titel-]Auflage. Leipzig (Neuweissensee, H. W. Th. Dieter) 1899.

Culturwandel und Völkerverkehr. Leipzig, W. Friedrich, [1891]. VIII, 280 p. [13]

Ein Teil der hier vereinigten Aufsätze ist schon früher in den Zeitschriften: Ausland, Deutsche Revue, Fernschau, Globus und Kosmos veröffentlicht worden.

Vom Aral bis zur Gangâ. Historisch-geographische und ethnologische Skizzen zur Urgeschichte der Menschheit. (= Einzelbeiträge zur allgemeinen und vergleichenden Sprachwissenschaft. Heft 12.) Leipzig, W. Friedrich, 1892. XXV, 245 p. [14]

Rec. *P. Horn*, LC 1892, Sp. 980 f. *Th. Achelis*, Bl. für lit. Unterh. 1892, p. 538 f. *J. Dahlmann*, Oesterr. Lbl. 1892, Sp. 218—20. *H. Oldenberg*, DL 1892, Sp. 1328 f. *F. Hommel*, Ausland 1893, p. 832.

Titelauflage von No. 8. 10 und 14 unter dem Gesammttitel: Urgeschichte der Arier in Vorder- und Centralasien. Historisch-geographische Untersuchungen über den ältesten Schauplatz des Rigveda und Avesta. Ib. 1893.

Russische Revue. Vierteljahrsschrift für die Kunde Russlands. Herausgegeben von R. Hammerschmidt. Generalregister der bisher erschienenen 20 Jahrgänge (31 Bände) 1872—1891. St. Petersburg, H. Schmitzdorff, 1892. 18 p. [15]

Die Orient-Reise Seiner Kaiserlichen Hoheit des Grossfürsten Thronfolgers von Russland und die auf dieselbe bezügliche Ausstellung in St. Petersburg 1893—1894. St. Petersburg, H. Schmitzdorff, 1894. 31 p. [16]

5 Russlands Hand über Asien. Historisch-geographische Essays zur Entwickelungsgeschichte des russischen Reichsgedankens. St. Petersburg, Eggers & Co. in Comm., 1897. VII, 97 p. [17]

Homerische Rätsel. Die homerischen Epitheta ornantia etymologisch und historisch-geographisch gedeutet. Leipzig, W. Friedrich, [1899]. XVI, 136 p. [18]

Rec. *S. Krauss*, Zschr. für wiss. Krit. und Antikrit. **1**, p. 112—16.

Russlands Aufschwung oder Niedergang? Eindrücke und Zukunftsträume auf einer Wolgareise von Kasan bis Astrachan im Spätsommer 1905. Bern, A. Francke, 1906. VII, 134 p. [19]

15 Oestliches Werden. Kulturaustausch und Handelsverkehr zwischen Orient und Okzident von der Urzeit bis zur Gegenwart. Neuere Essays. Bern, V. Schlüter, 1907. VIII, 437 p. [20]

Ein Teil der hier vereinigten Aufsätze ist schon früher in den Zeitschriften „Der Ostasiatische Lloyd" und „Der Ferne Osten" von Shanghai, 20 in der „Deutschen Japan-Post" von Yokohama und in Westermann's Monatsheften veröffentlicht worden, wofür auf OB **15**, 595. 1761. 1993. 2672—74. **16**, 2656. **17**, 274. **20**, 2085 verwiesen sein mag. Später hat B. in der D. J.-P. noch eine Notiz über Rückert's „Mann im Syrerland" gegeben, die im O. Ll. wiederholt worden ist; s. OB. **20**, 1179. Der Aufsatz über Gior-25 dano Bruno liegt mir auch als „Festrede zur Giordano Bruno-Feier" in einem 12 p. umfassenden Druck von C. Otto in Meerane vor.

Rec. *H. Prutz*, Beil. zur Allg. Ztg. 1907 III, p. 329 f. Die Zweite vermehrte Auflage. Bern, F. Semminger, 1909. X, 444 p. (rec. O. Ll. **25** I, p. 26) ist mir nicht zu Gesicht gekommen.

30 Das Buch der Hundert Pfade (Çatapatha Brahmana). Die älteste Quelle der Ritualwissenschaft. Bern, M. Drechsel, 1910. 43 p. [21]

„Der Alma Mater Berolinensis gewidmet zum Jubilæum ihrer hundertjæhrigen Wirksamkeit in dankbarer Erinnerung an die Jahre MDCCCLXII—MDCCCLXVI." Erschien zuerst im Feuilleton der St. Petersb. Ztg. 1894, 35 No. 221—25, bei Gelegenheit von J. Eggeling's Übersetzung Bd. 1—3. Rec. *M. Winternitz*, DL 1911, Sp. 989 f.

Arische Urzeit. Forschungen auf dem Gebiete des ältesten Vorder- und Zentralasiens nebst Osteuropa. Bern, A. Francke, 1910. XX, 428 p. [22]

40 Rec. *A. Hoffmann-Kutschke*, Zentralblatt für Anthr. **15**, p. 267 f. und DL 1910, Sp. 1816—19. *S. Feist*, LC 1910, Sp. 410—12. *B. Munkácsi*, Keleti Szemle **11**, p. 150—58. *E. Mr.*, Rev. intern. de théol. **18**, p. 373—75.

Die Schweizerische Heldensage im Zusammenhang mit der deutschen Götter- und Heldensage. Bern, F. Semminger, 1910. 45 XXIV, 400 p. [23]

Angelus Silesius (Johann Scheffler) in seinem Cherubinischen Wandersmann. Eine Auswahl aus des Dichters religiös-philosophischen Sprüchen. Bern, F. Semminger, 1910. III, 79 p. [24]

Arnold Reitzenstein. Kulturhistorischer Roman aus Heinrich Zschokkes Nachwelt. Bern, M. Drechsel, 1912. 192 p. [25]

Katechismus des Friedensgedankens von Pacificus Winfried. Mit Unterstützung des Internationalen Friedensbureaus in Bern. Bern, F. Semminger, 1914. 88 p. [26] 5

Weltkriegs-Sonette. München, Neujahr 1916. [27]

8 Blätter in Umschlag. Ohne Angabe des Druckers, aber mit dem Vermerk „Als Manuskript gedruckt und vom Pressereferat des kgl. bayer. Kriegsministeriums genehmigt".

2. Tätigkeit als Herausgeber und Übersetzer. 10

Fernschau. Jahrbuch der Mittelschweizerischen Geographisch-Commerciellen Gesellschaft in Aarau. Aarau, H. R. Sauerländer, 1886 ff. [28]

Brunnhofer war von 1886—88 Präsident, Redaktor und Bibliothekar dieser Gesellschaft und hat in dieser Eigenschaft die Bände 1—3 der „Fernschau" herausgegeben. Er verfaßte für sie u. A. eine Reihe von Aufsätzen und Miscellen, die er später in Nr. 8. 10. 13 wieder zum Abdruck gebracht hat. Vgl. im übrigen Lit.-Bl. für orient. Philol. **4**, 1359 f. 2319. OB **1**, 4174. 4290. **2**, 3581. 3656 f. 3816. **3**, 2865. 2875. 2894 f. 2944. 15

Probeheft. „Übersee." Mitteleuropäisches industrie-kommerzielles Jahrbuch. Herausgegeben von Herm. Brunnhofer. München 1916. [29] 20

4 Blätter in Umschlag. Gedruckt bei F. Bruckmann A. G. — Enthält nach einleitenden Worten des Herausgebers eine Inhaltsübersicht des ersten Bandes und einen Artikel Brunnhofer's „Mitteleuropa, die Esse des industrie-kommerziellen Fortschrittsgedankens"; am Schluß Inserate. Auf dem Umschlag eine Vignette, ein Schiff bei Sonnenaufgang darstellend, mit der Überschrift „Das freie Meer befreit den Geist". 25

Essays von Max Müller. Erster Band. Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft. Nach der zweiten englischen Ausgabe mit Autorisation des Verfassers ins Deutsche übertragen. Leipzig, W. Engelmann, 1869. XXXIII, 342 p. [30] 30

Nach der Vorrede p. XXXII sind die Essays 1. Vorlesung über die Vedas oder die heiligen Bücher der Brahmanen. 2. Christus u. andere Meister. 3. Der Veda u. Zendavesta. 4. Das Aitareya-Brāhmaṇa. 5. Ueber das Studium des Zendavesta in Indien. 6. Die Fortschritte der Zendphilologie. 7. Genesis u. Zendavesta von Brunnhofer übersetzt. 35

Orientreise Seiner Kaiserlichen Hoheit des Grossfürsten-Thronfolgers Nikolaus Alexandrowitsch von Russland [2. Bd. Seiner Majestät des Kaisers von Russland Nikolaus II. als Grossfürst-Thronfolger] 1890—1891. Im Auftrage Seiner Kaiserlichen Hoheit [2. Bd. Seiner Majestät] verfasst von Fürst E. Uchtomskij. Aus dem Russischen übersetzt von H. Brunnhofer. 2 Bde. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1894/99. 2 Bl., 476 p. und 2 Bl., 482 p. mit Abbildungen, Tafeln und Karten. Fol. [Erschien auch in einer Luxusausgabe.] [31] 40

Rec. LC 1893, Sp. 1182 und 1900, Sp. 567. *O. Steinel*, Ausland 1893, p. 559 f. 799 f. *W. H.*, Beil. zur Allg. Ztg. 1893, No. 278, p. 4—6 und 1899, No. 31, p. 4—7. Globus **64**, p. 293—95 und **75**, p. 151 f. 45

3. Beiträge zu Zeitschriften

(nach alphabetischer Reihenfolge dieser).

Ueber das gegenseitige Verhältniss der beiden Kâṇḍagruppen des Çatapatha-Brâhmaṇa nach Massgabe der in ihnen verwendeten 5 Infinitivformen: Beitr. zur Kunde der indog. Spr. **10**, p. 234—66. [32]

Ueber die durch Anhängung der dativisch flektirten Wurzel *dha, dhâ, dhi, dhâ* an beliebige andere Wurzeln gebildeten Infinitive des Veda und Avesta. Mit einer Kritik Pâṇinis und dessen Infinitivsuffixes *adhyai*: ib. **15**, p. 262—70. [33]

10 Iranische Namen: ib. **26**, p. 74—76. [34]

Karmpaluk, der skythische Name der Maeotis. Der bosporanische König Satyros und sein Sohn Metrodorus. Kappadokien. Kaphthor. Pomaxathres, der Mörder des Krassus.

Emendationen zum Rigveda: ib. p. 76—101. 145 f. 168. [35]

15 Rv. **1**, 53, 5. **1**, 116, 24. **2**, 7, 1. **2**, 31, 3. **4**, 33, 7. **5**, 43, 13. **6**, 75, 1. **7**, 55, 2—4. **7**, 69, 6. **7**, 83, 2. **8**, 17. **9**, 10, 8. **10**, 40, 1. **10**, 61, 16. **10**, 68, 1. **10**, 72, 8—9. **10**, 89, 13. **10**, 105, 7.

Worterklärungen zum Rigveda: ib. p. 101—09. [36]

vépas, Hagel. *jâtá'bharman*, Donnerkeilträger. *vasarhá'* = altpers. 20 *vasraka*, gross. *sína*, Waffe, Donnerkeil. *réku padám*, Sandwüste. *çiçná*, Erbse. *akrá* = lat. *acer*, Ahorn, *rakshás*, Riese.

Der Wünschelrutenwahn: Sonntagsblatt des „Bund" (Bern) 1911, No. 28, p. 439—41. [37]

Verweist auf A. Kuhn's Herabkunft des Feuers und des Göttertranks 25 (1859).

Giordano Brunos Einfluß auf Goethe: Goethejahrbuch 1886, p. 241—50. [38]

Englands wundester Punkt: Handel und Industrie **24**, p. 725 f. [39]

Europas Dankespflicht gegenüber Persien: ib. **25**, p. 221. [40]

30 Recension von A. Hillebrandt's Alt-Indien (Breslau, M. & H. Marcus, 1899): National-Ztg. (Berlin) 1899, 3. Dec. [41]

Ueber Russlands archäologische Aufgaben und Ziele in Centralasien: Russ. Rev. **20**, p. 449—68. [42]

Russisch in Russkoe Obozrěnie 1891, Nov.

35 Feuerwaffen im Rigveda: Voss. Ztg. 1899, Sonntagsbeilage No. 29. [43]

Das Getöse des Sonnenaufgangs: Zschr. für Deutsch. Altert. **53**, Anz. p. 298—300. [44]

Parallelen zu Tacitus' Germania 45 aus Plano Carpini, dem Veda und 40 Gmelin's Reise durch Sibirien.

Die Herkunft der Sanskrit-Arier aus Armenien und Medien: Zschr. für Ethnol. **31**, p. (478)—(483). [45]

Vgl. Beil. zur Allg. Ztg. 1899, No. 129, p. 7 f.

Das Alter des Rigveda, nach Maaßgabe der Açvinau-Hymnen: ib. **32**, p. (80)—(86). [46]

Schillers numidische Tigerin: Zeitschr. für das Gymnw. **65**, p. 417—19. [47]

Im Anschluß an eine Stelle in Schiller's Spaziergang wird gezeigt, daß der Tiger im klassischen Altertum nur für Hyrkanien in Betracht kommt, während mit dem angeblich armenischen Tiger der Panther gemeint ist; afrikanische Tiger hat es nie gegeben. 5

Ueber Dialektspuren im vedischen Gebrauche der Infinitivformen: Zschr. für vergl. Sprachf. **25**, p. 329—77. [48] 10

Ueber die durch einfache Flektirung der Wurzel gebildeten Infinitive des Veda. Zugleich ein Beitrag zur Kritik Pāṇinis und Sāyaṇas: ib. **30**, p. 504—13. [49]

München, 14. Juni 1917.

Anzeigen.

Mohammedan Theories of Finance with an Introduction to Mohammedan Law and a Bibliography, by Nicolas P. Aghnides. *[Studies in History, Economics and Public Law edited by the Faculty of Political Science of Columbia University, Volume LXX, whole Number 166.]* New York, Columbia University, 1916. — 540 SS. 8⁰. $ 4.00.

Das von der Columbia-Universität in New York herausgegebene stattliche Buch ist in zwei Hauptstücke gegliedert. Im ersten (bis S. 148) werden die Elemente der Uṣūl al-fiḳh mit genauer Anlehnung an die muslimischen Quellen, unterbrochen durch eine kritische Würdigung des Ḥadīṯ-Wesens (S. 53—59), getreu dargestellt und (S. 148—156: Concluding remarks) in ihrer Wirkung auf die Entwicklungsmöglichkeit der speziellen Gesetzestheorien geprüft. Bei dem Reichtum der Quellenbenutzung vermissen wir in manchen Teilen eine gehörige Berücksichtigung der Anschauungen des für die Muslime sicherlich maßgebenden Gazālī und der in neuerer Zeit in der einheimischen Literatur immer mehr herangezogenen und in diesem Verhältnis durch Druckausgaben zugänglich gemachten Werke der Ḥanbaliten, besonders des Ibn Ḳajjim al-Ǧauzijja und des Neǵm al-dīn al-Ṭaufī. Mehrere Paragraphen hätten durch die Berücksichtigung dieser Autoren wesentliche Bereicherung, zum Teil auch Änderung erfahren, namentlich in den Abschnitten über *iǵmāʿ*, über *iǵtihād* und über *maṣlaḥa*; Stoffe deren erschöpfende Ergründung aus der muslimischen Religionsliteratur (nicht nur aus den Uṣūl-Kompendien, deren mechanischen Charakter der Verf. S. 150 beklagt) erst die Anhaltspunkte bietet für die Beantwortung der auch für das Gegenwartsinteresse nicht unwichtigen Frage: ob und in welchem Umfang die alte formale *šarīʿa* vom muslimisch-orthodoxen Standpunkt aus den Forderungen der Zeit, des Verkehrs und überhaupt den veränderten Verhältnissen entgegenzukommen hat.

An einzelne Behauptungen des Verf.s darf ich wohl einige Bemerkungen anschließen. Die Vorstellung (S. 38, 9 v. u.), daß in der Frühzeit des Islams Ḥadīṯ-Niederschriften, sobald sich deren

Inhalt im Gedächtnis festgesetzt hatte, vernichtet (destroyed as soon as committed to memory) wurden, ist Generalisierung einzelner Berichte; der Verf. selbst widerspricht ihr im unmittelbar nachfolgenden Satze. Was wären denn die *ṣaḥīfa*'s und *kutub*, von denen mit Bezug auf die frühesten Generationen so viel berichtet wird? Siehe m. Muh. Stud. II, 9, wozu wir jetzt noch auf folgende seither zugängliche Stellen kurz verweisen möchten: Ibn Sa'd II/II, 96, 11; 123 paenult.; III/I, 195 ult.; V, 216, 16; VII/I, 162, 8. Ṭabarī, Tafsīr zu 5, 5 (VI, 49). Ibn Ḳutejba, Muchtalif al-ḥadīṯ (ed. Kairo) 93, Ibn al-Sikkīt, Alfāẓ 314.

Daß man auf die Glaubwürdigkeit der durch Buchārī und Muslim aufgenommenen Ḥadīṯe schwört (S. 58, 9 v. u.) ist jedenfalls Übertreibung. Muh. Stud. II, 257 konnten Beispiele angeführt werden für die freie Stellung, die man bereits seit früher Zeit in der Kritik der beiden Ṣaḥīḥe eingenommen hat. Und noch in späten, zur unabhängigen Stellungnahme weniger geeigneten Zeiten ist solche Freiheit keine abnorme Erscheinung. 'Abdalmu'min b. Chalaf al-Dimjaṭī (st. 705 in Kairo) sammelt eine Liste von Fehlern des Buchārī, die bei Subkī, Ṭab. Šāf. VI, 138, 5 ff. resumiert ist (ein Beispiel bei Ḳasṭallānī VI, 521 unten). Bemängelungen des Buchārī auch bei Ḳasṭallānī zu Tafsīr nr. 32, VII, 69 (Zarkašī), zu I'tiṣām nr. 9, X, 365. Auch an genealogischen Angaben des Buchārī (in seinem Ta'rīch) weist man ohne Scheu Irrtümer nach. Usd al-gāba I, 178 oben: وهذا ممّا غلط فيه البخارى غلطا لا خفاء به عند اهل العلم بالنسب. Ich kann nicht wissen, ob und inwiefern eine in den gewöhnlichen Listen nicht aufgeführte Schrift unter dem Titel نحاز نحور البخارى vom Verfasser des Kitāb al-ansāb, Abū Sa'd al-Sam'ānī (bei Subkī l. c. IV, 260, 10 v. u.) in diese Gruppe gehört. Jedenfalls ist aus diesen Daten ersichtlich, daß von einem Schwören auf Buchārī keine Rede sein kann.

Dem vom Verf. (S. 68) wieder aufgenommenen Aberglauben, daß die Rechtslehrer des Ḥigāz im Gegensatz zu denen des 'Irāḳ nicht *ra'j* betrieben haben, ist bereits bis zum Überdruß widersprochen worden. Die *ahl al-ra'j* und *ahl al-ḥadīṯ* sondern sich nicht nach Provinzen. Mālik b. Anas und seine ḥigāzenischen Vorgänger üben reichlich *ra'j*; die Ẓāhiriten und ihre Vorgänger haben ihre Heimat nicht im Ḥigāz. — Die große Anzahl der von A. b. Ḥanbal im Musnad gesammelten Ḥadīṯe im Vergleich mit dem verhältnismäßig geringen Ḥadīṯmaterial, das aus den im Namen des Abū Ḥanīfa Überlieferten ausgezogen werden konnte (S. 72, 7 v. u.), beweist nichts für das Maß der Schätzung des Ḳijās auf beiden Seiten. Ibn Ḥanbal sammelte ja nicht für Fiḳh-Zwecke; die Absicht praktischer Verwendung steht bei den Gesichtspunkten seines, vom Fiḳh aus besehen, so viel Allotria enthaltenden Sammel-

werkes überhaupt nicht im Vordergrund (siehe diese Zeitschr. 50, 474, 489 ff.).

Für den Fragepunkt nasch al-Ḳur'ān bil-sunna (S. 91, 7) ist aus der älteren Literatur zu berücksichtigen Ibn Ḳutejba, 5 Muchtalif al-ḥadīṯ 243. 250 (zulassend). Hingegen bei Zurḳānī zu Muwaṭṭa' IV, 47: قاعدة الكوفيين السنّة لا تنسخ الكتاب ولا تخصّصه. Die absolute Angabe des Verf.'s, daß Śāfi'ī ein solches *nasch* nicht zugesteht, wird eingeschränkt durch die Konstatierung des Śāfi'iten Sujūṭī, Itḳān (ed. Castelli), 47. Kap. II, 25 M., wonach 10 Śāfi'ī dasselbe prinzipiell zuläßt, sofern in einem solchen Falle auch im Koran eine Stütze für die Abrogation zu finden sei, so daß kein Konflikt zwischen den beiden Faktoren entsteht (ليبين توافق القرآن والسنّة). Freilich eine gewundene Art des Zugeständnisses, aber immer noch keine prinzipiell absolute Ablehnung.

15 Zu erwähnen ist hierbei die Lehre des mu'tazilitischen Koranexegeten Abū Muslim b. Baḥr al-Iṣfahānī (vgl. Der Islam III, 215 Anm.), nach welcher die Voraussetzung des *nasch* (selbst نسخ القرآن بالقرآن) überhaupt nicht zulässig sei; alle für Abrogation angeführten Koranstellen gleicht er durch die Annahme eines *tachṣiṣ* 20 in den angeblich abrogierenden Versen aus. — Zum Abrogationsthema gehört auch die Frage über die Stellung des *iǵmā'* als Abrogationsfaktor. Der apodiktischen Aufstellung (S. 92 paenult.): „there cannot be a conflict between ijmā' and ...... the Koran and the sunnah" widersprechend sind die in Muh. Stud. II, 86 angeführten 25 Tatsachen. Vgl. auch Abu-l-Lejṯ al-Samarḳandī, Bustān al-'ārifīn 156: فقد وجدنا ان الآية تُنْسَخ باجماع الأمّة على تركها. Daran schließt sich auch die Bedeutung der Rechtsgewohnheit (Custom, S. 107, 11) an. Es darf nicht unerwähnt bleiben, daß Mālik und seine Schule dem *istimrār al-'amal* den Vorzug 30 vor Ḥadīṯ-Verordnungen geben. Ibn Ḳut. Muchtalif al ḥadīṯ 332: ولذلك كان مالك يروى عن رسول الله الحديث ثم يقول والعمل ببلدنا على كذا لامر يخالف ذلك الحديث... وقد روى الناس احاديث متّصلة وتركوا العمل به. Im Madchal des Mālikiten al-'Abdarī findet man eine Menge Beispiele für die praktische Anwendung 35 dieses Grundsatzes. Vgl. Ibn Tejmijja: Raf' al-malām 'an al-a'immat al-a'lām (Kairo 1318) 33: معارضة طائفة من المدنيّين

الحديث الصحيح بعمل اهل المدينة. Auch der die medinensischen Prinzipien hochschätzende Muhammed ibn Tūmart arbeitet unablässig mit *istimrār al-ʿamal* als einem der regelnden Faktoren der Gesetzlichkeit (Einleitung zu den Werken des M. b. T. 51, Anm. 3).

Daß die *madāhib al-fiḳh* sich auch um metaphysische Differenzen bewegen (S. 133, 13), sollte doch nicht mehr gesagt werden. Ihre Imame verpönen ja in geradezu intransigenter Weise die Spekulation über solche Dinge. Freilich möchte Savvas Pascha (hier wohl die Autorität des Verf.s) den Abū Ḥanīfa sich in ontologische Probleme vertiefen lassen (vgl. darüber Byzantinische Zeitschr. II, 320).

Das zweite Hauptstück (S. 199 bis Ende) behandelt die auf sämtlichen von ihnen bearbeiteten Kapiteln des Finanzrechtes hervorgetretenen Theorien der muslimischen Gesetzesgelehrten, namentlich über Steuern und Abgaben (*zakāt*, *charāǵ*, *gizja*), Kriegsbeute in Verbindung mit Heiligem Krieg, über Staatsgüter sowohl in Bezug auf die Einhebung der Leistungen, als auch auf die gesetzgemäße Verwendung der einfließenden Einnahmen. Man darf auch diesem Teil des Werkes Fleiß, Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit in der Aufsuchung, Benutzung und Verarbeitung der zugänglichen Originalquellen gern nachrühmen. Zu allererst sind durch den Verf. die erst in jüngster Zeit durch orientalische Drucke zugänglich gewordenen ältesten Quellen — ich nenne nur das Kitāb al-umm und die Mudawwana — in breitem Umfang herangezogen worden. Nichtsdestoweniger können wir uns mit der von ihm in mühevoller Arbeit befolgten Darstellungsart nicht einverstanden erklären. Dieselbe rechtfertigt in negativem Sinne die von Snouck Hurgronje in dieser Zeitschr. 53, 130, 4 ff. ausgesprochene Ansicht: „Wer das muhammedanische Gesetz wissenschaftlich behandeln will, muß sich . . . auf eines von den vier orthodoxen Rechtssystemen beschränken". Dem entgegen stellt der Verf., trotzdem er nach S. 200, Anm. 4 es hauptsächlich auf die Theorien der ḥanefitischen Gesetzeslehrer abgesehen hat, bei jedem Detail der darzustellenden gesetzlichen Theorien die minutiösen Meinungsunterschiede aller Fiḳh-Schulen und innerhalb derselben die untereinander nicht immer übereinstimmenden Sondermeinungen der einzelnen Vertreter derselben Schule, der alten sowie der neueren, kunterbunt zusammen, so daß in diesem Durcheinander von individuellen Spitzfindigkeiten einheitliche Übersichtlichkeit nicht leicht zu erlangen ist. Diese Sondermeinungen haben zumeist nur kasuistische Bedeutung und sind, im Bewußtsein ihres bloß theoretischen, für die wirkliche Praxis (auf die sie eher verwirrend als richtunggebend und regulierend wirken könnten) belanglosen Charakters abgegeben worden. Man sehe nur beispielsweise, um auf dem Gebiet des Finanzrechtes zu bleiben, das in praktischen Fragen des Zakāt-Gesetzes wogende Hin und Her von Schuldifferenzen an

(Balāḏorī, Futūḥ 57; 74). Eine einheitliche Judikatur und Verwaltung ließe sich aus diesen, selbst innerhalb des bestimmten *maḏhab* hervortretenden kleinlichen Unstimmigkeiten (z. B. im alten ḥanefitischen, zwischen Abū Jūsuf, Šejbānī, Zufar u. a. m., die 5 der Verf. genau verzeichnet), kaum gestalten, und der Zerfahrenheit der Rechtspraxis (man denke nur an die durch ʻAbdallāh b. al-Muḳaffaʻ, Rasā'il al-bulaġā [Kairo 1908] 54 geschilderten Zustände) nicht steuern.

Damit will aber nicht gesagt sein, daß unsere Wissenschaft, 10 wie dies ja Ġazālī — freilich von anderem Gesichtspunkt aus — gewünscht hat, über diese *ichtilāfāt* achselzuckend hinwegschreite. Sie stellen ja jedenfalls Bestrebungen dar, die den Kulturhistoriker des Islams nicht gleichgültig lassen können, da sie in guten Zeiten der islamischen Kultur neben dem Kalām sich als 15 vornehmliches Betätigungsgebiet spekulativer Geistesarbeit behaupteten. Es muß jedoch gerade von diesem Gesichtspunkte aus zwischen grundsätzlichen Fragen und mikrologischem Ballast, der in der späteren, immer mehr auf Spitzfindigkeit ausgehenden Entwicklung sich aufhäuft, ein reinlicher, methodischer Unterschied gemacht und 20 es sollten nicht jene mit diesem in aphoristischer Darstellung durcheinandergeworfen werden.

Im Eifer, seinen Quellen in erschöpfendem Maße gerecht zu werden, hat der Verf. auch manche kasuistische Naivetät aus denselben seinem Buche einverleibt. Dies zeigt sich besonders S. 452, 14, 25 wo für den Fall ernstlich vorgesehen wird, daß jemand, der sich selbst als schwach im Glauben meldet, einen Anteil am Zakāt-Einkommen unter dem Titel beansprucht, daß in der Zakāt-Beteiligung der zu den *mu'allafāt ḳulūbuhum* Gehörigen (natürlich in der ältesten Frühzeit) Leute in Betracht gezogen werden, die 30 durch solche Begünstigung für den Glauben gewonnen, in ihm bestärkt werden sollen. Merkwürdigerweise soll nun für alle Zeiten einem sich selbst als schwachgläubig meldenden Bewerber die gewünschte Begünstigung gewährt werden; man glaube ihm aufs Wort: „he is believed if he claims a share on the ground 35 of being weak in the faith". Auch sollte ein Märchen, wie das S. 450 ohne kritische Bemerkung mitgeteilte, nicht als historische Tatsache gegeben werden.

Ein sehr nützliches Intermezzo des Buches ist die auf das gesamte Gebiet der gesetzwissenschaftlichen Literatur des Islams (ein- 40 schließlich *tafsīr* und *ḥadīṯ*) sich erstreckende Bibliographie (S. 157—196). Dieselbe ist mit guter Disposition und bedächtiger Auswahl innerhalb dieser umfangreichen Literatur angelegt. Da diese Literaturaufstellung zunächst zur Orientierung in den Quellen und Hilfsmitteln bestimmt ist, so hätte, wie es bei vielen Nummern 45 geschehen ist, bei den in Druckausgaben allgemein zugänglichen Werken dieser Umstand auch bei jedem Fall angegeben und bei solchen, die außer den orientalischen auch in europäischen Ausgaben

vorliegen, dies vermerkt werden sollen, umsomehr, da diese Daten aus dem Werke Brockelmann's nur höchstens bis 1902 geschöpft werden können. Es würde zu weit führen, hier auf alle Nummern hinzuweisen, auf welche sich diese Bemerkung bezieht. Ferner wird in den einzelnen Kapiteln hin und wieder der Hinweis auf Werke vermißt, die wegen ihrer Wichtigkeit und Zugänglichkeit, bei aller Selbstbeschränkung, in einem orientierenden Literaturnachweis nicht fehlen sollten, wie z. B. (S. 160 oben) die Ṭabaḳāt al-ḥuffāẓ ed. Wüstenfeld, die Fortsetzung der Abulmaḥāsin-Ausgabe durch Popper (S. 161, 4). Von wichtigen Uṣūl al-fiḳh-Werken sollten im betreffenden Kapitel (S. 173—177) nicht übergangen werden das brauchbare Uṣūl-Buch des Ḥanefiten[1]) Isḥāḳ b. Ibrāhim al-Śāśī, das parallel mit der Ausgabe des Mustaṣfā (Būlāḳ 1322) gedruckte Fawātiḥ al-raḥamūt von ʿAbd al-ʿĀlī Muḥammed al-Anṣārī und das originelle Uṣūlwerk des Andalusiers Abū Isḥāḳ Ibrāhīm al-Śāṭibī (Tunis 1302; 4 Bde.). — S. 166 oben dürfte der Hinweis auf das Kitāb al-ansāb des Samʿānī (Gibb-Series) nicht fehlen. Statt des S. 168, 13 verzeichneten unzugänglichen Glossenwerkes zum Kaśśāf des Zamachśarī

1) Der Hinweis auf dies in Indien wiederholt herausgegebene Buch (ich benutze hier die zweite lithogr. Ausgabe Dihlī 1310) darf wohl als Gelegenheit dienen zur Feststellung, daß Śāśī zweifellos dem ḥanefitischen *maḏhab* angehört (Brockelmann I, 174 bezeichnet seine Zugehörigkeit zu demselben als „nicht ganz sicher"). Dies ist schon daraus ersichtlich, daß er in der Einleitung, mit Ausschluß der anderen Maḏhab-Stifter, gerade dem A. Ḥan. die an solcher Stelle ungewöhnliche Eulogie widmet: والصلوة على النبيّ واصحابه والسلام على ابى حنيفة واحبابه. Ferner vertritt er in besonders entscheidenden Fragen gerade den für die ḥanefitische Richtung im Gegensatz gegen die Schwester-*maḏāhib* charakteristischen Standpunkt. S. 84 weist er die Zulässigkeit des يمين مع الشاهد als Ersatz des Zweizeugenprinzips entschieden zurück (vgl. diese Zeitschr. 69, 451) und läßt (115) die Anwendung des *istiṣḥāb* nur zur Rechtsentziehung (للدفع), nicht — wie Śāfiʿī — auch zur Rechtserwerbung (للالزام) zu (WZKM. I, 235). Dies alles ist ḥanefitisch. Jedoch behandelt er auffallenderweise nicht das ḥanefitische Prinzip des *istiḥsān* und sein Anwendungsgebiet. Wie aus seinen Berufungen ersichtlich ist, schließt er sich unter den ḥanefitischen Nuancen zumeist den mäßigenden Lehren des Muḥammed [b. Ḥasan al-Śejbānī] an, dessen al-Ǵāmiʿ (37. 70. 91) und al-Sijar (56) er zitiert. Auch auf Abū Jūsuf und Zufar wird Rücksicht genommen (32. 61. 64. 68. 79). Śāfiʿī erwähnt er oft zur Konstatierung des Gegensatzes der ḥanefitischen Schule gegen ihn (قال الشافعى contra اصحابنا oder عندنا), oder um in einzelnen Fällen die Übereinstimmung der beiden Richtungen festzustellen. Von śāfiʿītischen Autoritäten erwähnt er mit Namen nur (92) Ibn al-Ṣabbāġ und sein Werk al-Śāmil (Brockelmann I, 388). I. al-Ṣ. lebte 400—477 d. H., womit das für Śāśī angenommene Sterbedatum 325 nicht vereinbart werden kann.

müßte das in einer Druckausgabe (Kairo, maṭb. šarḳijja 1307 a/R des Kaššāf) vorliegende, übrigens auch überaus interessante des Muḥ. b. Manṣūr ibn al-Munejjir seine Stelle haben. Das S. 167, nr. 8 verzeichnete Werk sollte nicht mehr dem Fīrūzābādī zugeschrieben werden (s. Vollers, Leipziger Katalog, Nr. 380). — Ganz vorzüglich ausgewählt ist das (nach *maḏāhib* geordnete) Kapitel der Fatāwī. Als Abrundung durch ein Spezimen aus neuester Zeit könnte es durch die Verzeichnung der siebenbändigen Fetwā-Sammlung des ägyptischen Muftī und langjährigen Šejch al-Azhar, Muḥammed al-ʿAbbāsī al-Mahdī الفتاوى المهدية في الوقائع المصرية (Kairo 1301—1304) vervollständigt werden.

Den einzelnen Nummern läßt der Verf. bündige Notizen zur Charakteristik der betreffenden Werke folgen. Man kann nicht recht verstehen, warum (S. 188, 11 v. u.) das šāfiʿitische Fiḳh-Kompendium Fatḥ al-ḳarīb (ed. Van den Berg) als „explaining chiefly questions of grammar and syntax" eingeführt ist.

Auch moderne Werke in europäischen Sprachen über Tradition, Fiḳh u. a. und ihre Literatur werden mit Auswahl registriert. Bei dieser Auswahl hätte jedoch der Verf., dem es doch zunächst um Einführung und Orientierung zu tun ist, hinweisen sollen auf die mangelhafte Zuverlässigkeit der von ihm in ihre Rubriken eingeordneten Bücher von Savvas Pascha (S. 365, 4), Riad Ghālī (S. 195, 21), auf den er sich im Werke selbst mehr als nötig beruft, trotzdem er (S. 47, Anm. 3) selbst einen genügenden Beweis seiner Unzuständigkeit liefert. Dasselbe gilt vom bibliographischen Handbuch Ed. Van Dyck's (dessen Namen der Verf. S. 165, 1 nach dem arabischen Titelblatt als Findik transkribiert), über dessen Unzuverlässigkeit WZKM. XI, 231—241 das Nötige nachgewiesen ist.

Laut des Titels des Buches hat sich der Verf. mit dem vorliegenden Bande vorerst zur Aufgabe gesetzt, die Theorien der einheimischen Rechtsgelehrten über das islamische Finanzrecht darzustellen. Einige Andeutungen (S. 151, Anm. 2; 152; 535 Schluß) lassen erwarten, daß er in einem noch ausstehenden dritten Hauptstück zwei wichtige Fragen der islamischen Rechtsgeschichte behandeln wird: den Einfluß fremder (in den eroberten Ländern vorgefundener) Rechtsgewohnheiten auf die Entstehung von Ḥadīṯ-Erfindungen; das Verhältnis der historisch tatsächlichen Praxis in der Finanzwirtschaft muslimischer Staaten zu den im zweiten Hauptstück dargestellten Theorien. Für beide Fragen wird er einschneidende Vorarbeiten unserer Islamforscher zu beachten haben.

I. Goldziher.

Kleine Mitteilungen.

Die semitischen Gottesnamen *'il, 'ẹl – 'ilāh, 'ẹlō̜ah, 'ẹlāh* **usf.** (Eine Voranzeige.) — Wie aus Bd. 67, Heft 3, S. 91 der Berichte der phil.-hist. Kl. der Sächs. Ges. d. Wiss. ersichtlich ist, habe ich in der Sitzung der Klasse vom 10. Juli 1915 eine für ihre Veröffentlichungen bestimmte „Untersuchung über die semitischen Gottesnamen *'il, 'ẹl, 'ilāh, 'ẹlō̜ah, 'ẹlāh* usf." vorgetragen. Mangel an Zeit hat mich zu meinem Bedauern immer wieder gehindert diese Untersuchung redaktionell abzuschließen und der Öffentlichkeit zu unterbreiten. Leider werde ich, von andern Verpflichtungen (zwei Büchern, die ich im Druck habe, der Organisation des neuen Leipziger „Südosteuropa- und Islam-Instituts" etc. etc.) in Anspruch genommen, voraussichtlich auch in diesem Winter noch nicht dazu kommen. Infolgedessen möchte ich — bei der Wichtigkeit des Themas — hier wenigstens vorläufig kurz ihre Grundgedanken mitteilen. Die ganze Arbeit soll spätestens im nächsten Frühsommer erscheinen.

Ich sehe in *'ilāh* (arab. إِلَاهٌ, hebr. אֱלוֹהַּ, aram. אֱלָהּ, syr. ܐܠܳܗܐ, keilschr. *'ilai, 'ilaḫi, 'iluḫa* u. ä.) das ursprüngliche semitische Wort für ‚Gott'. *'il* (nord- u. südarab. *'il*, kanaan.-aram. אֵל, *"Hλ*, akkad. *'ilu* u. ä.) nehme ich als eine Abkürzung daraus, die sich zuerst in Kurzformen mit *'ilāh* zusammengesetzter Eigennamen herausgebildet, allmählich aber — natürlich schon in grauer ursemitischer Zeit — selbständiges Leben gewonnen und sich neben *'ilāh* gestellt oder dieses sogar verdrängt hat. (*'il* erscheint, soweit sich das semitische Sprachgebiet heute übersehen läßt, ganz vorzugsweise in theophoren Namen. *'ilāh* zeigt ungleich größere Selbständigkeit, findet sich aber bekanntlich gleichfalls in Namenzusammensetzungen.) Für eine schlagende Parallele zu den angenommenen Vorgängen halte ich die Entwicklung יהוה > יהו > יה. יהו und יה sind offenbar gleichfalls zunächst in hypokoristischen Namenformen aufgetreten, erscheinen aber dann auch selbständig, יהו (wohl als *jahū*, sekundär *jahō* = Ἰαώ zu denken) auf den Papyri von Assuan und Elephantine, יה (als יָהּ) im dichterischen Stile des Alten Testaments, beide zusammen auch auf den Legenden der von Sellin bei seinen Ausgrabungen in Jericho gefundenen Krugstempel.

Die Etymologie von *'ilāh* ist völlig dunkel. Die arab. √ أله ist teils von إِلَاهٌ, اللّٰه denominiert, teils nach innerarab. Lautgesetzen (*wu* > *'u*, *wi* > *'i*) aus √ وله entstanden.

A. Fischer.

Flüstervokale im Semitischen? — H. Grimme behauptet Sachau - Festschrift S. 141 mit folgenden Worten das Vorhandensein von Flüstervokalen im Semitischen und insonderheit im Marokkanisch-Arabischen: „Ich möchte meinen, es gäbe nur eine triftige Erklärung dafür [für den Wechsel von *a* und *e* in den zwei Arten des Schwa simplex des jemenischen Hebräisch und in Formen wie *Chamos* - *Χαμως* - *Kamusu* = כְּמוֹשׁ, *Nabu* - *Ναβου* - *Nabû* = נְבוֹ, *Saba* - *Σαβα* - *Saba'* = שְׁבָא usf. neben *Nechao* - *Νεχαω* - *Nikû* = נְכוֹ, *Thecue* - *Θεκωε* = תְּקוֹעַ usf.], daß nämlich das althebräische Schwa als geflüstert zu nehmen sei und dabei eine Skala von verschiedenen Vokallauten umfaßt habe, für welche die Punktatoren das Einheitszeichen - (tiberiens. ְ, alter ֽ) erfanden. Mit der Flüsteraussprache einer Anzahl von Vokalen stände das Hebräische im Rahmen der semitischen Idiome keineswegs allein da; denn auch die Schwa des Syrischen wurden geflüstert, wie ihr Untergehen beim Vortrage metrischer Texte beweist; sodann wimmelt das marokkanische Arabisch von Flüstervokalen — ob sie als solche auch von unseren Grammatikern noch nicht gedeutet werden".

Ich habe diese Ausführungen, die mich gerade als Marokkanisten besonders interessieren mußten, vor ca. 2 Jahren mit Kopfschütteln gelesen, bin aber einfach darüber zur Tagesordnung übergegangen. Jetzt schreibt mir indessen Praetorius: „Grimme sagt . . . ., das marokk. Arabisch wimmele von Flüster- (nicht Murmel-)Vokalen . . . . . Ich denke, es wird Ihnen keine große Mühe machen zu konstatieren, ob das richtig ist, was ich bezweifle . . . . Vielleicht nehmen Sie auch öffentlich einmal dazu Stellung". Auf diese Aufforderung hin möchte ich hier kurz betonen, daß ich im Marokkanisch-Arabischen nie einen Flüster- (also mit Flüsterstimme gebildeten) Vokal gehört habe (auch Stumme ist, wie er mir sagt, noch keinem begegnet). Die fraglichen marokk. Vokale sind typische Murmel- (also mit Murmel-, Halbstimme erzeugte) Vokale.

Ich zweifle nicht, daß auch das Schwa mobile des Hebräischen und des Syrischen als Murmelvokal zu denken ist. Die „Skala von verschiedenen Vokallauten", die Grimme dem althebräischen Schwa zusprechen möchte, würde nicht das Gegenteil beweisen, denn die Murmelvokale können ja auch qualitative Schattierungen aufweisen. (Vgl. schon Sievers, Grundzüge der Phonetik[4] § 264: „Wie das Beispiel des Hebräischen zeigt, können auch da, wo Murmelvokale infolge bloßer Akzentlosigkeit an die Stelle vollstimmiger Vokale in lauter Rede treten, noch verschiedene Vokalquantitäten unterschieden werden . . . . . .". Solche Klangunterschiede der Murmel-

vokale sind, meist in ziemlicher Fülle, überall im gesprochenen Arabisch vorhanden.) Aus den Formen *Chamos* - *Χαμως* - *Kamusu* = כְּמוֹשׁ, *Nabu* - *Ναβου* - *Nabû* = נְבוֹ usf. neben *Nechao* - *Νεχαω* - *Nikû* = נְכוֹ usf. läßt sich übrigens eine solche Skala von Schwa-Vokalen nicht ohne weiteres folgern, denn ihr *a* wird im allgemeinen überhaupt kein Schwa-*a*, sondern der alte Vollvokal dieser Wörter sein, der erst allmählich enttont und verflüchtigt worden ist, bis er schließlich den Punktatoren des Alten Testaments als reines Schwa entgegentrat. A. Fischer.

Zur 12. Sure. — An stelle des kaum verständlichen وَأَسَرُّوهُ بِضَاعَةً in v. 19 vermute ich وَاشْتَرَوْهُ بِضَاعَةً „und verkauft ihn als Ware!“ F. Praetorius.

Berichtigung zur Anzeige des Archivs für Wirtschaftsforschung im Orient, ZDMG. 71, 260. — Herr H. Tillmann schreibt mir (vom 7. 7. 1917) zu meiner Anzeige: „Ich darf wohl bemerken, daß nicht ich, sondern Herr Prof. Jäckh der Leiter der Zentralgeschäftsstelle (früher: Auskunftsstelle) für deutsch-türkische Wirtschaftsfragen ist und daß die im angezeigten Bande enthaltenen Übersetzungen aus dem Russischen allein von Herrn A. Meißner herstammen, während ich jene Übersetzungen nach der volkswirtschaftlichen und landwirtschaftlichen Seite hin durch Einleitung bezw. Anmerkungen ergänzt habe. Dabei kam es mir vor allem darauf an, zu betonen, was die künftige wirtschaftspolitische Tätigkeit in der Türkei aus den alten Erfahrungen in Russisch-Turkestan lernen kann.“

Hans Stumme.

Nachtrag zum Vokabular der Manchadsprache. — S. 139, r. Sp. bei *kam* und *kur-ti* sowie S. 140, r. Sp. bei *kha-re* ist (M) in (U) zu verbessern. A. H. Francke.

Verzeichnis der seit dem 11. Juni 1917 bei der Redaktion zur Besprechung eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke[1]). Die Schriftleitung behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen; im Allgemeinen sollen — vgl. diese Zeitschr. Bd. 64, S. LII, Z. 4 ff. — nur dann Anzeigen von Büchern etc. aufgenommen werden, wenn ein Exemplar des betr. Buches etc. auch an die Bibliothek der Gesellschaft eingeliefert wird. Anerbieten der Herren Fachgenossen, das ein oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen; jedoch sollen einem und demselben Herrn Fachgenossen im Höchstfalle jeweilig stets nur drei Werke zur Rezension in unserer Zeitschrift zugeteilt sein. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.

**H. Kern.* – H. Kern: Verspreide Geschriften onder zijn toezicht verzameld. Zesde Deel: Indonesië in 't algemeen (Slot). Inscripties van den Indische Archipel (Eerste Gedeelte). 317 S. 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff. M. 11,25; geb. M. 13,50. (Vgl. oben S. 298.)

H. Zimmern. – Wort- und Sachregister zu „Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluß" von Heinrich Zimmern. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1917. Paginiert „73—93". 4°. M. 1,50. (Vgl. diese Zeitschr. 69, 453.)

J. Augapfel. – Babylonische Rechtsurkunden aus der Regierungszeit Artaxerxes I. und Darius II. Von Dr. Julius Augapfel. (= Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-histor. Klasse. Denkschriften, 59. Band, 3. Abteilung.) Wien, Alfred Hölder, 1917. VII + 119 S. 4°. M. 8,50.

P. Thomsen. – Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden. Nach den neuesten Ausgrabungen und Forschungen dargestellt von Prof. Dr. Peter Thomsen. 2., neubearbeitete Auflage. Mit 37 Abbildungen. (= Aus Natur und Geisteswelt. 260. Bändchen.) B. G. Teubner in Leipzig u. Berlin, 1917. 114 S. kl. 8°. M. 1,50.

M. Thilo. – Die Chronologie des Alten Testamentes dargestellt und beurteilt unter besonderer Berücksichtigung der masoretischen Richter- und Königszahlen. Mit vier großen graphischen Tafeln. Von Martin Thilo. Hugo Klein's Verlag (Julius Pertz). Barmen 1917. 36 S. 4°. M. 6,—.

E. Bass. – Die Merkmale der israelitischen Prophetie nach der traditionellen Auffassung des Talmud. Von Dr. Ernst Bass. Abgeänderte Ausgabe der bei der k. k. deutschen Universität in Prag überreichten Dissertation. Verlag L. Lamm, Berlin 1917. 45 S. M. 1,50. (2 Exemplare.)

L. Dürr. – Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez. c. 1 u. 10) im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde. Von Dr. Lorenz Dürr, Präfekt am Bischöfl. Knabenseminar Chilianeum und Lehrer der hebr. Sprache am Neuen Gymnasium zu Würzburg. Mit 12 Abbildungen. Münster i. W. 1917. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. XII + 76 S. M. 3,50.

---

1) Sowie im allgemeinen aller nicht selbständig erschienenen Schriften, also aller bloßen Abdrucke von Aufsätzen, Vorträgen, Anzeigen, Artikeln in Sammelwerken etc. Diese gehen als ungeeignet zu einer Besprechung in der ZDMG. direkt in den Besitz unserer Gesellschaftsbibliothek über, werden dann aber in den Verzeichnissen der Bibliothekseingänge in dieser Zeitschr. mit aufgeführt.

J. Németh. – Türkisch-deutsches Gesprächsbuch von Dr. J. Németh, ö. ao. Prof. an der Universität Budapest. (= Sammlung Göschen Nr. 777.) Berlin und Leipzig, G. J. Göschen'sche Verlagsbuchhandlung, 1917. 106 S. Geb. M. 1,—.

G. Weil. – Grammatik der Osmanisch-türkischen Sprache von Dr. Gotthold Weil. (= Sammlung türkischer Lehrbücher für den Gebrauch im Seminar für orientalische Sprachen zu Berlin. Band I.) Berlin 1917, Georg Reimer. VI + 258 S. M. 6,—, geb. M. 7,—.

K. Lokotsch. – Türkische Volkstümliche und Volkspoesie für Übungen in türkischer Originalschrift zusammengestellt und mit Anmerkungen versehen von Dr. Karl Lokotsch, Lektor der Türkischen und Arabischen Sprache an der Handelshochschule zu Cöln. (= Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen hrsg. von Hans Litzmann. 140.) Bonn, A. Marcus' und E. Weber's Verlag, 1917. 23 S. M. 1,—.

J. Irle. – Deutsch-Herero-Wörterbuch von J. Irle. (= Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts. Band XXXII.) Hamburg, L. Friederichsen & Co. 1917. VI + 455 S. gr. 8⁰. M. 15,—.

Abgeschlossen am 20. November 1917.

Verfasserverzeichnis[1]).

1) * vor einer Zahl bedeutet, daß an jener Stelle ein Werk des betr. Verfassers oder Herausgebers angezeigt ist. — Von der Neueinführung von Sachregistern, wie solche den Bänden dieser Zeitschrift vom 31. bis zum 66. Bande beigegeben sind, glauben wir aus dem Grunde absehen zu dürfen, weil die Abteilung „Aufsätze und Anzeigen des Bandes nach den einzelnen Fächern geordnet" schon ein Sachregister darstellt. — Die ausführlichen Indices, wie solche die Bände dieser Zeitschrift vom 67. bis zum 70. führen, kommen gemäß dem Beschlusse der Allgemeinen Versammlung vom 9. Oktober 1917 (vgl. oben S. XIV) wieder in Wegfall. — Wann ein Register zu Band 61—70 dieser Zeitschrift erscheinen wird, kann zur Zeit noch nicht angegeben werden.

Veröffentlichungen der D. M. G.:

Noch im ersten Halbjahre von 1917 erschien als Schlußnummer des XIII. Bandes der Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes:

Vāmanabhaṭṭabāṇa's Parvatīpariṇayanāṭakam. Kritisch herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von *Richard Schmidt.* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. XIII. Band. No. 4.) XII + 85 S. Leipzig 1917. (Preis für Nichtmitglieder der D. M. G. *M.* 6,—; für Mitglieder, die sich direkt an die Buchhandlung F. A. Brockhaus, Leipzig, wenden: *M.* 4,—.)

In einigen Wochen wird, einen vollständigen Band der „Abhandlungen" bildend, erscheinen:

Candra-Vṛtti. Der Original-Kommentar Candragomin's zu seinem grammatischen Sūtra. Herausgegeben von *Bruno Liebich.* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. XIV. Band.) 520 S. (Preis für Nichtmitglieder der D. M. G. *M.* 10,—; für Mitglieder, die sich direkt an die Buchhandlung F. A. Brockhaus, Leipzig, wenden: *M.* 7,—.

(121)

Im anastatischen Neudrucke sind nunmehr folgende Hefte der Zeitschrift der D. M. G. hergestellt worden und jederzeit einzeln zu beziehen:

Band 8, Heft 1 **Band 10, Heft 3** **Band 27, Heft 1/2** **Band 31, Heft 1**	Preis der einzelnen Hefte für Nichtmitglieder der D. M. G. *M.* 5,—, des Doppelheftes *M.* 10,—; für Mitglieder, die sich direkt an die Buchhandlung F. A. Brockhaus, Leipzig, wenden: *M.* 4,— bezw. *M.* 8,—.



Druck von G. Kreysing in Leipzig.



